IBNU QUDAMAH

Al Mughni

Pembahasan Tentang:
Zhihar, Sumpah Li'an, Iddah, Radha', dan Nafkah

Tahqiq:
DR. M. Syarafuddin Khathab
DR. Sayyid Muhammad Sayyid
Prof. Sayyid Ibrahim Shadiq

DAFTAR ISI

KITAB *RADHA'*

كتاب الظهار

KITAB *ZHIHAR*

Zhihar diambil dari kata dasar *zhahr* (punggung). Para ulama memilih punggung di antara sekian banyak anggota tubuh untuk mengartikulasikan *zhihar* tersebut, karena setiap yang dinaiki disebut *zhahr*, karena pada umumnya menaiki tunggangan bisa dilakukan di atas punggungnya. Oleh karena itu para ulama menyamakan istri dengan kendaraan yang dinaiki.

Zhihar[1] adalah perbuatan yang diharamkan, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ﴿٢﴾

"*...Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 2), maksudnya adalah istri bukanlah seperti ibu yang haram disetubuhi, dan Allah *Ta'ala* berfirman,

---

1 *Zhihar* ialah perkataan seorang suami kepada istrinya: Punggungmu haram bagiku seperti punggung ibuku atau perkataan lain yang sama maksudnya adalah menjadi adat kebiasaan bagi orang Arab Jahiliyah bahwa bila dia berkata demikian kepada istrinya, maka istrinya itu haram baginya untuk selama-lamanya. Tetapi setelah Islam datang, maka yang haram untuk selama-lamanya itu dihapuskan dan istri-istri itu kembali halal baginya dengan membayar kaffarat (denda).

"*...tiadalah istri mereka itu ibu mereka, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 2), dan Allah *Ta'ala* berfirman, "*..., dan dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zhihar itu sebagai ibumu, ...*" (Qs. Al Ahzab [33]: 4).

Landasan hukum *zhihar* adalah Al Qur`an dan As-Sunnah. Sedang Al Qur`an adalah firman Allah *Ta'ala*,

ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ ﴿٢﴾

"*Orang-orang yang menzhihar istrinya di antara kamu, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah istri mereka itu ibu mereka, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 2), dan ayat-ayat setelahnya.

Adapun dalil Sunnah, Abu Daud telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri dari Khaulah binti Malik bin Tsa'labah, dia berkata, "Aus bin Ash-Shamit men*zhihar*ku, lalu aku menemui Rasulullah ﷺ sambil mengadu, dan Rasulullah menggugatku sambil berkata,'*Takutlah kepada Allah, karena sesungguhnya dia adalah putra pamanmu.*', namun aku belum beranjak pergi turunlah ayat,

قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴿١﴾

"*Sesungguhnya Allah Telah mendengar perkataan perempuan yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 1).', lalu beliau bersabda,'*dia harus memerdekakan budak*', lalu dia menjawab,'dia tidak punya apa-apa', beliau bersabda,'*dia harus berpuasa dua bulan berturut-turut*', lalu aku berkata,'wahai Rasulullah, dia itu orang yang sudah lanjut usia, dia tidak akan kuat berpuasa.', beliau bersabda,'*hendaklah dia memberi makan enam puluh orang miskin*', aku berkata,'dia tidak memiliki apa-apa untuk dia sedekahkan', beliau bersabda, '*aku sesungguhnya akan*

membantunya dengan satu 'araq kurma', aku berkata,'wahai Rasulullah aku akan membantunya satu *'araq* yang lain', beliau bersabda,'*kamu telah berbuat kebajikan, pergilah dan berikanlah makanan pada enam puluh orang miskin mewakili dirinya, dan kembalilah pada putra pamanmu.*"[2].

Al Ashmu'i berkata, "Kata *al 'araq* –dengan membaca fathah *'ain* dan *raa* '- sesuatu yang dianyam dari daun kurma, seperti *zanbil* yang besar."

Abu Daud juga telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri dari Sulaiman bin Yasar, dari Salamah bin Shakhr Al Bayadhi, dia berkata, "Aku memiliki syahwat terhadap kaum perempuan, tidak seperti syahwat yang dimiliki oleh orang selain diriku. Tatkala memasuki bulan Ramadhan, aku khawatir menyetubuhi istriku terus-menerus, hingga aku memasuki waktu pagi, lalu aku men*zhihar* istriku hingga akhir bulan Ramadhan. Pada suatu malam dia melayaniku, tiba-tiba sebahagian tubuhnya tersingkap di hadapanku, tak lama kemudian aku menyetubuhinya. Tatkala tiba waktu pagi, aku menceritakan kabar tersebut kepada mereka, dan aku berkata, 'pergilah bersamaku menemui Rasulullah ﷺ', mereka menjawab,'demi Allah (kami) tidak (akan menemanimu menemui Rasulullah)', lalu aku pergi sendiri menemui Nabi ﷺ, lantas aku menceritakan pengalaman yang menimpaku pada beliau, lalu beliau bertanya, '*kamu melakukan hal itu wahai Salamah?*, aku menjawab, 'aku melakukan hal itu wahai Rasulullah, dan aku siap menanggung putusan dari Allah, maka hukumilah aku sesuai dengan apa yang Allah perlihatkan kepadamu', beliau bersabda, '*Merdekakan seorang budak perempuan*', aku berkata, 'demi Dzat yang mengutusmu membawa agama yang benar, sungguh aku tidak memiliki budak perempuan selain dirinya, ..., beliau bersabda, '*berpuasalah dua bulan berturut-turut*', aku berkata, 'bukankah aku

---

[2] HR. Abu Daud dalam *Ath-Thalaq* (2/ no. 2214) sanad pegangannya hasan.

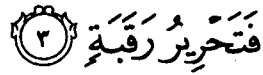
memperoleh musibah yang kuterima itu tidak lain karena berpuasa', beliau bersabda, '*jadi (kalau begitu), bagikanlah makanan satu wasaq kurma di antara enam puluh orang miskin.*', aku berkata, demi Dzat yang mengutusmu membawa agama yang benar, sungguh kami telah menjadi orang yang kosong perutnya karena kelaparan, kami tidak memiliki makanan apapun', beliau bersabda, '*(kalau begitu) temuilah orang yang memiliki kewajiban zakat dari kalangan Bani Zuraiq, hendaklah dia menyerahkan zakatnya kepadamu*', beliau bersabda, '*berikanlah enam puluh orang miskin satu wasaq korma, dan sisanya silahkan kamu dan keluargamu memakannya*', akhirnya aku kembali pulang menemui kaumku, lalu aku berkata, aku menemukan kesulitan dan pandangan yang buruk di sisi kalian, dan di sisi Rasulullah ﷺ aku menemukan kelapangan dan pandangan yang baik, dan beliau menyuruh kalian menyerahkan zakat kalian kepadaku."[3].

Setiap suami yang sah menjatuhkan thalak, maka sah pula men*zhihar* istrinya. Yaitu suami yang sudah baligh dan berakal, baik muslim ataupun kafir, merdeka ataupun budak. Abu Bakar berkata, "sahnya *zhihar* orang yang mabuk bergantung pada thalaknya." Al Qadhi berkata, "Demikian pula sahnya *zhihar* anak-anak bergantung pada thalaknya."

Namun yang shahih, *zhihar* anak-anak tidak sah, karena *zhihar* merupakan sumpah yang menetapkan kewajiban membayar *kafarat*, oleh karena itu sumpah yang dikeluarkan oleh anak-anak tidak sah, seperti sumpah dengan atas nama Allah (demi Allah). Alasan lain, *kafarat* tersebut wajib karena sumpah yang di dalamnya mengandung suatu perkataan mungkar dan dusta.

---

[3] HR. Abu Daud dalam *Ath-Thalaq* (2/no. 2213) At-Tirmidzi dalam *At-Tafsir* (5/no. 3299), Ad-Darimi dalam *As-Sunan* (2/no. 2273), dan Ahmad dalam *Musnad* miliknya (4/37).

Hal itu dihilangkan dari anak-anak, karena tanggung jawab melaksanakan hukum dihilangkan dari dirinya. Menurut sebuah riwayat, "*Zhihar* anak-anak tidak sah, karena Allah *Ta'ala* berfirman,

'..., *Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak, ...*' (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), sedangkan budak tidak bisa memiliki sejumlah budak."

Menurut kami, hal itu sudah sesuai dengan ketentuan redaksi ayat yang bersifat umum, alasan lain thalak yang dijatuhkan oleh seorang budak hukumnya sah, sehingga men*zhihar*nya pun hukumnya sah, seperti orang merdeka. Sedangkan penetapan kewajiban memerdekakan budak berlaku bagi orang yang menemukannya, dan *zhihar* tidak terus-menerus berlaku bagi orang yang tidak menemukannya, seperti orang miskin yang kewajibannya berupa puasa.

Zhihar seorang kafir zhimmi hukumnya sah. Demikian Asy-Syafi'i berpendapat. Malik dan Abu Hanifah mengatakan, "*Zhihar* yang dilakukan oleh seorang kafir zhimmi tidak sah, karena dia tidak sah membayar *kafarat*, padahal *kafarat* tersebut berfungsi meniadakan larangan haram, sehingga pelarangan haram yang dilakukannya juga tidak sah, bukti yang menegaskan *kafarat*nya tidak sah, bahwasanya *kafarat* adalah ibadah yang membutuhkan niat, sehingga ibadahnya tidak sah seperti seluruh ibadah lainnya."

Sedang menurut kami, orang yang dinilai sah menjatuhkan thalak, maka *zhihar*nya juga sah, seperti halnya seorang muslim.

Sedangkan pendapat yang telah mereka kemukakan itu gugur dengan argumentasi kewajiban *kafarat* membunuh binatang buruan tatkala dia membunuhnya di tanah suci. Demikian juga dengan hukuman yang dijatuhkan kepadanya.

Kami tidak bisa menerima kalau pembayaran *kafarat* yang dilakukannya tidak sah, karena memerdekakan budak dan pemberian makanan yang dilakukannya sah hukumnya, yang tidak sah dilakukannya hanyalah berpuasa, karena sahnya *zhihar* itu tidak bisa dapat dicegah akibat terhalang menunaikan sebahagian jenis *kafarat*, seperti kewajiban yang mengikat seorang budak.

Sedangkan persoalan niat menjadi persyaratan yang dipertimbangkan bertujuan untuk membatasi jenis *kafarat*, sehingga niat semacam itu tidak sulit bagi orang kafir, seperti niat dalam berbagai kinayah thalak. Orang yang memiliki penyakit sesak nafas (asma) yang cukup lama, *zhihar*nya sah pada saat dia sembuh, seperti sahnya thalak yang dijatuhkannya dalam kondisi semacam itu.

Orang yang tidak sah menjatuhkan thalaknya, maka *zhihar*nya pun tidak sah, seperti anak-anak, seorang yang kehilangan akal akibat gila, pingsan, tidur, atau lainnya, sepengetahuan kami dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat.

Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, dan kalangan rasionalis mengatakan, "Tidak sah *zhihar* yang dilakukan oleh seorang yang dipaksa (*mukrah*) melakukannya." Semacam inilah Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir berpendapat. Abu Yusuf berkata, "*Zhihar*nya tidak sah." Perbedaan pendapat tersebut dibangun atas dasar perbedaan mengenai sah tidaknya thalak yang dijatuhkan oleh orang yang dipaksa melakukannya, keterangan tersebut telah disampaikan.

Zhihar hukumnya sah apabila disampaikan kepada setiap orang yang berstatus istri, dewasa ataupun anak-anak, muslimah ataupun perempuan kafir dzimmi, bisa disetubuhi atau tidak. Demikian Malik dan Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Tsaur berkata, "*Zhihar* tidak sah disampaikan kepada istri yang tidak bisa disetubuhi, karena tidak mungkin menyetubuhinya, sementara *zhihar* bertujuan menegaskan larangan haram menyetubuhinya."

Sedang menurut kami, sudah sesuai dengan ayat yang bersifat umum, alasan lain dia adalah berstatus istri yang sah untuk dijatuhkan thalak kepadanya, sehingga men*zhihar*nya juga sah seperti istri lainnya.

Abu Al Qasim berkata, "Tatkala seseorang berkata pada istrinya, 'Punggungmu Haram bagiku seperti punggung ibuku atau seperti punggung perempuan lain yang bukan istrinya, atau kamu haram bagiku, atau dia mengharamkan sebahagian anggota tubuhnya, maka dia tidak boleh menyetubuhinya sampai dia membayar *kafarat*."

Di dalam masalah ini ada lima perincian;

Pertama; tatkala seorang suami menyamakan istrinya dengan perempuan yang diharamkan baginya untuk (menyetubuhinya) selama-lamanya, misalnya dia berkata, "punggungmu Haram bagiku seperti punggung ibuku, saudara perempuan kandungku atau yang lainnya." maka dia orang yang men*zhihar* istrinya, ini ada tiga katagori;

Pertama; seorang suami berkata, "punggungmu Haram bagiku seperti punggung ibuku," ucapan ini merupakan ucapan yang tegas dan kongkret (menunjukkan arti *zhihar*) menurut ijma' ulama.

Ibnu Al Mundzir berkata[4], "Para ulama sepakat bahwa redaksi *zhihar* yang tegas dan konkret dengan cara mengucapkan kata-kata, 'punggungmu Haram bagiku seperti punggung ibuku." Di dalam hadits Khaulah istri Aus bin Ash-Shamit disebutkan, "sesungguhnya dia berkata padanya, 'punggungmu Haram bagiku seperti punggung ibuku', lalu dia menuturkan hal tersebut pada Rasulullah ﷺ, lalu beliau menyuruhnya membayar *kafarat*."

Kategori kedua; dia menyamakan istrinya dengan punggung orang yang diharamkan (untuk dinikahi) baginya dari kalangan kerabat dekatnya seperti neneknya, bibi dari jalur ayah dan bibi dari jalur ibu, dan saudara perempuan kandungnya. Penyamaan semacam ini disebut

4 Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir (hlm. 94/ 427).

zhihar, menurut mayoritas ulama, antara lain Al Hasan, Atha`, Jabir bin Zaid, Asy-Syi'bi, An-Nukha'i, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Malik, Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis.

Dan keterangan tersebut adalah qaul jadid Asy-Syafi'i. Sedangkan dalam qaul qadim, Asy-Syafi'i mengatakan, "*Zhihar* tidak akan terjadi kecuali menyamakan dengan ibu atau nenek, karena nenek juga tetap dianggap ibu, karena redaksi yang disampaikan Al Qur`an bersifat spesifik berhubungan dengan ibu, sehingga tatkala dia menyimpang dari redaksi tersebut, maka sudah tidak ada kaitannya dengan apa yang telah Allah tetapkan."

Menurut kami, mereka itu adalah perempuan yang diharamkan karena hubungan kekerabatan, sehingga Allah menyerupakan mereka dengan ibu. Sedangkan dalam ayat tersebut Allah telah berfirman,

وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ﴿٢﴾

"*...dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta...*" (Qs. Al Mujadilah [58]: 2), perkataan ini ditemukan dalam masalah kami, sehingga *zhihar* dengan menyamakan dengan selain ibu berlaku seperti *zhihar* dengan menyamakan dengan ibu, dan hubungan keterkaitan hukum tersebut dengan ibu, tidak bisa menghalangi penetapan hukum bagi selain ibu, jika selain ibu serupa seperti ibu.

Katagori ketiga; dia menyamakan istrinya dengan punggung orang yang diharamkan baginya (untuk dinikahi) selamanya selain yang memiliki hubungan kerabat, seperti ibu yang pernah menyusuinya, bibi tunggal susu, istri ayah dan anaknya, ibu istrinya, dan anak perempuan tiri yang mana dia pernah bersetubuh dengan ibunya, maka dia juga dianggap men*zhihar* istrinya.

Perbedaan pendapat dalam katagori ketiga ini sama seperti sebelumnya, dan penjelasan kedua madzhab tersebut telah dikemukakan, hanya saja ada penambahan masuknya ibu susuan dalam lingkup ibu dalam arti umum, sehingga masuk ke dalam nash Al Qur`an, sedang untuk yang lainnya, masuk ke dalam makna ibu, maka hukum yang berlaku bagi ibu juga ditetapkan bagi mereka.

Rincian kedua; tatkala seseorang menyamakan istrinya dengan orang diharamkan baginya (untuk dinikahi) dengan larangan yang bersifat temporal, seperti saudara perempuan kandung istrinya dan bibi dari istrinya, atau dengan perempuan yang bukan istrinya, di dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Imam Ahmad.

Pertama; penyamaan tersebut disebut *zhihar*. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Kharqi dan menjadi pendapat para pengikut Imam Malik. *Kedua*; bukan *zhihar*, ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, karena dia tidak diharamkan untuk selamanya, sehingga penyamaan istri dengannya tidak disebut *zhihar*, seperti perempuan yang haid dan yang sedang ihram dari sekian istrinya.

Alasan pendapat yang pertama adalah, dia telah menyamakan istrinya dengan perempuan yang diharamkan (untuk dinikahi), sehingga kasus tersebut serupa dengan kasus kalau dia menyamakan istrinya dengan ibunya. Alasan lain, kalau dia hanya mengatakan, "punggungmu haram bagiku" disebut *zhihar*, tatkala dia berniat *zhihar* dengan kata-kata tersebut, dan penyamaan dengan orang yang diharamkan (untuk dinikahi) juga dilarang, sehingga penyamaan tersebut disebut *zhihar*.

Sedangkan istri yang lagi haid, dibolehkan (bagi suami) untuk mencari kesenangan berhubungan intim dengannya di luar kemaluan, dan istri yang sedang menunaikan ihram, halal baginya untuk melihat dan menyentuhnya dengan syarat tanpa disertai birahi, dan di dalam menyetubuhi satu dari kedua orang istri dalam kondisi tersebut, tidak ada hukuman apapun, berbeda dengan masalah kami.

Abu Bakar memilih berpendapat, "Bahwasanya *zhihar* tidak akan terjadi kecuali dengan menyamakan sebahagian tubuh wanita-wanita yang memiliki hubungan mahram dari kalangan kaum perempuan." dia berkata, "Demikian aku berpendapat."

Apabila seorang suami menyamakan istrinya dengan punggung ayahnya, atau dengan punggungnya dari kalangan laki-laki, atau dia berkata, "punggungmu haram bagiku seperti punggung hewan ternak, atau kamu haram bagiku seperti bangkai dan darah" maka di dalam semua penyamaan tersebut ada dua riwayat.

Pertama: Ungkapan semacam itu merupakan *zhihar*. Al Maimuni berkata, "aku pernah bertanya pada Ahmad, jika seseorang men*zhihar* istrinya dengan punggung seorang lelaki?', dia menjawab, 'Maka punggung seorang lelaki itu haram, maka penyamaan tersebut merupakan *zhihar*."

Demikian Ibnu Al Qasim pengikut Imam Malik mengemukakan pendapat dalam menjawab kasus kalau seseorang berkata, "Kamu haram bagiku seperti punggung ayahku.," keterangan tersebut pernah diriwayatkan dari Jabir bin Zaid.

Riwayat kedua; bukan *zhihar*. Ini pendapat mayoritas ulama, karena hal tersebut merupakan penyamaan dengan sesuatu yang bukan objek untuk bersenang-senang, yang serupa dengan kasus kalau seseorang berkata, "Kamu haram bagiku seperti harta kekayaan Zaid."

Apakah dalam penyamaan model tersebut dikenai kewajiban membayar *kafarat*? Jawabannya ada dua riwayat. *Pertama*; di dalam penyamaan model tersebut dikenai kewajiban membayar *kafarat*. Karena penyamaan tersebut merupakan jenis penyamaan yang dilarang, karena serupa dengan kasus kalau dia mengharamkan hartanya. *Riwayat kedua*; tidak ada kewajiban apapun dalam kasus penyamaan model tersebut.

Ibnu Al Qasim mengutip dari Ahmad mengenai kasus seseorang yang menyamakan istrinya dengan punggung seorang lelaki, bukan merupakan *zhihar*, dan aku tidak melihatnya dia menetapkan kewajiban membayar *kafarat* apapun dalam kasus tersebut, hal ini karena penyamaan tersebut merupakan bentuk penyamaan istrinya dengan sesuatu yang bukan objek bersenang-senang, yang serupa dengan kasus penyamaan istrinya dengan harta orang lain.

Abu Al Khaththab berkata, mengenai kasus seseorang yang berkata, "Kamu haram bagiku seperti bangkai dan darah' jika dia berniat menjatuhkan thalak dengan kata-kata tersebut, maka menjadi thalak, dan jika berniat men*zhihar* istrinya maka menjadi *zhihar*, dan jika berniat sumpah, maka menjadi sumpah.

Sedangkan jika tidak berniat apa-apa, maka ada dua riwayat. *Pertama*; pernyataan tersebut merupakan bentuk *zhihar*. Sedangkan riwayat yang lain, pernyataan tersebut merupakan bentuk sumpah. Namun, menurutku maksud keinginannya melakukan *zhihar* dan sumpah tidak tampak secara tegas. Wallahua'lam.

Lalu, apabila seseorang berkata, "Punggungmu menurutku (*'indi*), dariku (*minnii*), atau bersamaku (ma'ii) haram seperti punggung ibuku," perkataan tersebut merupakan bentuk *zhihar* seperti menggunakan huruf *'alaa*, karena kesemua redaksi tersebut memiliki arti yang sama.

Apabila seseorang berkata, "Sebahagian besar kamu, badanmu, tubuhmu, dirimu atau seluruh tubuhmu haram bagiku seperti punggung ibuku," perkataan tersebut merupakan *zhihar*, karena dia memberikan isyarat yang ditujukan kepada istrinya, sehingga perkataan tersebut seperti ucapannya "Kamu (haram bagiku, ...)."

Apabila dia berkata, "Kamu seperti punggung ibuku," disebut *zhihar*, karena menyatakan sesuatu yang menetapkan istrinya menjadi haram bagi dirinya, sehingga hukum haram tersebut bisa diberlakukan

pada perkataan tersebut, seperti kalau dia berkata, "kamu adalah perempuan yang terthalak."

Sebahagian ulama pengikut Asy-Syafi'i berpendapat, "Bukan *zhihar*, karena di dalam perkataan tersebut tidak ada indikasi yang menegaskan bahwa hal itu menjadi haram bagi dirinya," pendapat ini tidak benar, karena istri tatkala disamakan dengan punggung ibunya, diharamkan baginya.

Apabila seseorang berkata, "Kamu bagiku seperti ibuku atau mirip dengan ibuku," dan dia berniat melakukan *zhihar*, maka perkataan tersebut disebut *zhihar*, menurut pendapat mayoritas ulama, antara lain Abu Hanifah, dan kedua kawannya yakni Asy-Syafi'i dan Ishaq.

Apabila dia berniat menghormati dan mengagungkannya, atau dia mirip ibunya dalam segi kedewasaan atau sifatnya, maka perkataan tersebut bukan *zhihar*, dan pernyataan yang diterima adalah pernyataan suami dalam menentukan niatnya. Apabila dia mengatakannya secara mutlak, Abu Bakar berpendapat, "Kata-kata tersebut tegas dan konkret menyatakan *zhihar*," ini adalah pendapat Malik dan Muhammad bin Al Hasan.

Ibnu Abu Musa berkata, "Ada dua riwayat dalam kasus seperti ini, yang *azhhar* dari kedua riwayat tersebut menyatakan bukan *zhihar* sampai dia menjelaskan niatnya" ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i, karena redaksi tersebut lebih banyak dipergunakan untuk memberikan penghormatan, daripada digunakan untuk mencegah berhubungan badan dengan istrinya, sehingga tidak langsung diartikan *zhihar* tanpa disertai niat, seperti kinayah thalak.

Alasan pendapat yang pertama, dia telah menyamakan istrinya dengan sebahagian besar tubuh ibunya, sehingga dianggap telah menyamakan istrinya dengan punggung ibunya, sehingga penyamaan tersebut menetapkan *zhihar*, sama seperti kalau dia menyamakan istrinya hanya dengan punggung ibunya.

Sedang pendapat yang shahih menurutku dalam penyamaan pendapat hukum ini adalah, jika ditemukan indikasi yang menegaskan *zhihar*, seperti dia menyampaikannya seperti sumpah, misalnya dia berkata, "Jika kamu melakukan perbuatan ini, maka kamu bagiku seperti ibuku," atau dia menyampaikan kata-kata tersebut dalam kondisi bermusuhan dan marah, maka kata-kata tersebut merupakan *zhihar*.

Karena tatkala dia menyampaikan kata-kata tersebut seperti menyampaikan sumpah, sumpah bertujuan melarang sesuatu atau mendorong untuk meninggalkannya, dan hal tersebut hanya dapat diwujudkan dengan mengharamkan istrinya bagi dirinya. Alasan lain, kedudukan istri yang seperti ibunya dalam segi sifat dan kemuliaannya, tidak bergantung pada persyaratan tertentu, sehingga hal tersebut menegaskan bahwa dia hanya menghendaki *zhihar*. Munculnya kata-kata tersebut pada saat bermusuhan dan marah merupakan bukti yang menegaskan bahwa dia berkeinginan menyakiti istrinya dengan kata-kata tersebut, dan menetapkan dia wajib menjauhinya, sehingga kata-kata tersebut disebut *zhihar*.

Karena masih banyak memuat kemungkinan selain *zhihar*, tentunya kata-kata tersebut tidak bisa dipastikan bermaksud *zhihar* tanpa ada indikasi bukti yang menguatkan. Demikian Abu Tsaur berpendapat.

Demikian pula, kalau seseorang berkata, "Kamu bagiku seperti ibuku atau mirip dengan ibuku" atau dia berkata, "Kamu adalah ibuku, atau istriku adalah ibuku," apabila disertai indikasi yang mengarahkan perkataan tersebut pada *zhihar*, maka disebut *zhihar*. Baik itu ditegaskan dengan niat atau hal yang bisa menggantikan posisi niat.

Apabila seseorang berkata, "Ibuku adalah istriku, atau mirip istriku" tidak bisa disebut *zhihar*, karena perkataan tersebut merupakan bentuk penyamaan ibunya dan menjelaskan sifat ibunya, bukan menjelaskan sifat istrinya.

Rincian ketiga; apabila seseorang berkata, "Kamu haram bagiku," maka jika dia berniat men*zhihar* istrinya dengan perkataan tersebut, maka perkataan tersebut merupakan *zhihar*, menurut pendapat mayoritas ulama. Demikian Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat.

Apabila dia berniat menjatuhkan thalak melalui perkataannya tersebut, maka kami telah mengemukakannya dalam bab thalak, ada dua riwayat dalam kasus ini. Salah satunya menyatakan, perkataan tersebut merupakan *zhihar*. Al Kharqi telah menyinggungnya dalam pembahasan yang berbeda, sedangkan Ahmad telah menegaskan hal tersebut dalam riwayat sekelompok pengikutnya, Ibrahim Al Harabi telah menuturkannya dari Utsman, Ibnu Abbas, Abi Qilabah, Sa'id bin Jubair, Maimun bin Mahran dan Al Batti, mereka mengatakan, "Haram itu artinya *zhihar*."

Diriwayatkan dari Ahmad keterangan yang menegaskan bahwa pengharaman itu artinya sumpah. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwasanya dia berkata, "Bahwasanya pengharaman tersebut bermakna sumpah dalam Kitab Allah Azzawajalla, Allah Azzawajalla telah berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ ﴿١﴾

'*Hai nabi, Mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu; ...*' (Qs. At-Tahrim [66]: 1), kemudian Allah berfirman,

قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ۚ

'*Sesungguhnya Allah Telah mewajibkan kepadamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu...*' (Qs. At-Tahriim [66]: 2)."

Mayoritas fuqaha` menyatakan bahwasanya mengharamkan sesuatu jika tidak diniati *zhihar*, maka bukanlah *zhihar*. Ini adalah pendapat Imam Malik, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Alasan

berpendapat tersebut adalah ayat yang telah disebutkan, dan mengharamkan sesuatu maknanya beragam, antara lain mengharamkan akibat *zhihar* dan akibat haid, ihram, dan berpuasa, sehingga ungkapan mengharamkan sesuatu tidak tegas bermakna satu dari kedua hal tersebut, dan tidak bisa diarahkan pada *zhihar* tanpa disertai niat, sama seperti tidak diarahkan pada makna mengharamkan sesuatu akibat jatuhnya thalak.

Sedangkan alasan pendapat pertama adalah, mengharamkan sesuatu itu dia jatuhkan pada istrinya, sehingga ketika perkataan mengharamkan tersebut bersifat mutlak itu merupakan *zhihar*, seperti menyamakan istri dengan ibunya.

Pernyataan mereka bahwasanya perkataan mengharamkan itu memiliki keragaman makna, kami bisa menjawab, keragaman makna itu tidak pernah ada, dan perkataannya yang ditujukan pada istrinya tersebut tidak mengandung arti kecuali thalak, makna ini lebih tepat daripada pernyataan bahwa mengharamkan sesuatu itu memiliki keragaman makna, karena akibat dijatuhkannya thalak, seorang perempuan menjadi tercerai, dan hal inilah yang mengharamkannya sekalipun ikatan perkawinan masih tetap ada, sehingga thalak menjadi batas minimal dari kedua hal yang mengharamkannya, jadi makna inilah yang paling tepat.

Sedangkan apabila dia berkata, "Perkataan tersebut ditujukan untuk mengharamkan dirinya sebab haid dan sejenisnya, dan dia bertujuan men*zhihar* istrinya, maka perkataan tersebut merupakan *zhihar*. Apabila dia berniat bahwa istrinya itu diharamkan bagi dirinya karena faktor tersebut (haid dan sejenisnya), maka dalam perkataannya tidak mengandung akibat hukum apapun.

Lalu, apabila dia mengungkapkan perkataan tersebut secara mutlak, karena ada kemungkinan dia berniat menceritakan kondisi istrinya, dan ada kemungkinan mewujudkan sikap mengharamkan

istrinya akibat *zhihar*, oleh karena itu perkataan tersebut tidak bisa dipastikan bermakna *zhihar* tanpa faktor yang memastikannya.

Lalu, apabila seseorang berkata, "Apa yang halal itu haram bagiku', 'apa yang Allah halalkan bagiku hukumnya haram', atau, 'apa yang kembali pada dirinya haram hukumnya." dan dia mempunyai seorang istri, maka dia adalah orang yang men-*zhihar* istrinya.

Ahmad telah menegaskannya dalam tiga uraian, yaitu karena perkataannya tersebut menunjukkan arti umum, sehingga mencakup istrinya akibat keumuman perkataannya tersebut. Apabila dia menegaskan perkataannya dengan mengharamkan istrinya, atau dia berniat mengharamkan istrinya, maka perkataan tersebut lebih tegas menyatakan *zhihar*.

Di dalam kasus seseorang yang berkata, "apa yang Allah halalkan bagiku hukumnya haram, yakni baik istri maupun harta" Ahmad berkomentar, "Dia wajib membayar *kafarat zhihar*," perkataan tersebut adalah sumpah, dan secara leteral dalam pernyataan Ahmad ini cukup bagi dirinya membayar satu buah *kafarat*.

Ibnu Aqil memilih berpendapat, "dia berkewajiban membayar dua *kafarat*, untuk *zhihar* dan mengharamkan hartanya, karena perkataan mengharamkan tersebut mencakup keduanya, dan masing-masing dari kedua hal tersebut kalau dia pisahkan, maka menetapkan kewajiban membayar satu *kafarat*, maka demikian pula ketika keduanya digabungkan."

Menurut kami, perkataan tersebut sekali sumpah, sehingga tidak mewajibkan membayar dua *kafarat*. Seperti kasus kalau seseorang men*zhihar* kedua istrinya, atau dia mengharamkan kedua perkara dari harta kekayaannya. Pendapat yang dikemukakan oleh Al Kharqi terbantahkan dengan alasan tersebut. Di dalam pernyataan Ahmad, "perkataan tersebut adalah sumpah," memuat isyarat yang

menunjukkan alasan yang telah kami kemukakan, karena sekali sumpah tidak mewajibkan lebih dari satu *kafarat*.

Apabila dia berniat dengan perkataannya, "Apa yang Allah halalkan bagiku hukumnya haram" dan perkataan lainnya yang bermakna umum, mengharamkan harta, maka dia tidak wajib kecuali membayar satu *kafarat* sumpah, karena perkataan yang umum boleh dipergunakan untuk sesuatu yang khusus. Sedangkan berdasarkan riwayat lain yang mengatakan, "Bahwasanya perkataan haram secara mutlak bukan bermakna *zhihar*, yang membuat dia menjadi orang yang men*zhihar* istrinya dalam masalah ini, kecuali dia berniat *zhihar*."

Apabila seseorang berkata, "Kamu haram bagiku seperti punggung ibuku" maka perkataan ini tegas bermakna *zhihar*, dan tidak bisa diarahkan pada selain *zhihar*, baik dia berniat menjatuhkan thalak atau tidak, segala puji bagi Allah di dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat, karena dia telah mengatakan *zhihar* secara tegas, dan dia telah menjelaskannya dengan perkataan "haram."

Apabila seseorang berkata, "Kamu haram bagiku seperti punggung ibuku atau seperti ibuku," maka perkataan tersebut juga disebut *zhihar*. Demikian Abu Hanifah berpendapat. Dan ini adalah salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i.

Sedang pendapat keduanya adalah, tatkala dia berniat menjatuhkan thalak, maka perkataan tersebut disebut thalak, dan ini adalah pendapat Abu Yusuf dan Muhammad, hanya saja Abu Yusuf mengatakan, "Aku tidak bisa menerima pendapatnya yang meniadakan *zhihar*"

Dan alasan mereka, bahwa perkataannya, 'Kamu haram bagiku', tatkala dia berniat menjatuhkan thalak, maka perkataan tersebut menjadi thalak. Perkataan tambahan "Seperti punggung ibuku" sesudah perkataan tersebut, tidak meniadakan thalak, seperti kasus

kalau dia berkata, "Kamu perempuan terthalak seperti punggung ibuku."

Menurut kami, dia telah mengungkapkan perkataan *zhihar* yang tegas dan konkret, sehingga perkataan tersebut tidak bisa disebut thalak, seperti masalah sebelumnya. Pernyataan mereka, "Perkataan mengharamkan dengan disertai niat thalak, disebut pernyataan thalak," kami tidak bisa menerimnya, sekalipun kami menerima akan tetapi dia menjelaskan perkataannya dengan pernyataan *zhihar* yang tegas, sehingga mengerjakan sesuatu sesuai dengan perkataan yang tegas lebih utama dibanding mengerjakan sesuatu sesuai niat.

Apabila seseorang berkata, "Kamu terthalak seperti punggung ibuku," maka istrinya terthalak, dan perkataan "seperti punggung ibuku" gugur dengan sendirinya, karena pertama-tama dia telah mengungkapkan perkataan *zhihar* yang tegas, dan memposisikan kata "seperti punggung ibuku" sebagai sifat thalak. Lalu apabila perkataannya "seperti punggung ibuku" dia berniat menguatkan thalak, maka perkataan tersebut bukanlah *zhihar*. Seperti kasus kalau dia mengatakan hal tersebut secara mutlak.

Apabila dia berniat *zhihar*, sedangkan thalak yang dia jatuhkan adalah thalak bain, maka perkataan tersebut seperti men*zhihar* perempuan yang bukan istrinya, karena dia menyampaikan perkataan tersebut ("seperti punggung ibuku") sesudah istrinya terthalak bain. Apabila berupa thalak raj'i, maka perkataan tersebut merupakan *zhihar* yang sah, Al Qadhi telah menuturkannya, dan ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Karena dia mengungkapkan perkataan *zhihar* pada seseorang yang masih berstatus istrinya.

Apabila dia berniat *zhihar* dengan perkataannya, "Kamu orang yang terthalak" maka perkataan tersebut bukanlah *zhihar*, karena dia berniat *zhihar* dengan perkataan thalak yang tegas. Apabila dia berkata, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku, perempuan yang terthalak,"

maka jatuh *zhihar* dan thalak sekaligus, baik thalaknya berupa thalak bain atau pun thalak raj'i, karena perkataan *zhihar* mendahului perkataan thalak.

Lalu apabila seseorang berkata, "Kamu haram bagiku," dan dia berniat menjatuhkan thalak dan *zhihar* sekaligus, maka perkataan tersebut merupakan bentuk *zhihar*, bukan thalak, karena sebuah perkataan tidak bisa diartikan *zhihar* dan thalak, namun apabila perkataan tersebut diartikan *zhihar* itu lebih tepat, sehingga perkataan tersebut diarahkan pada *zhihar*.

Sebahagian pengikut Asy-Syafi'i mengatakan, "Harus disampaikan kepadanya, 'pilihlah apa yang kamu kehendaki," sebahagian mereka berkata, "Jika dia menjawab, 'Aku menghendaki thalak dan *zhihar*', maka perkataan tersebut merupakan bentuk thalak, karena dia memulai menjawab dengan perkataan thalak, apabila dia menjawab, 'aku menghendaki *zhihar* dan thalak', maka perkataan tersebut merupakan bentuk *zhihar*, karena dia memulai menjawab dengan perkataan *zhihar*, karena hal tersebut adalah pilihannya dan dia wajib melaksanakan apa yang dia mulai."

Menurut kami, dia menyampaikan perkataan haram tersebut dengan berniat men-*zhihar* istrinya, sehingga perkataan tersebut bermakna *zhihar*, seperti kasus kalau dia hanya mengucapkan kata *zhihar* disertai dengan niat *zhihar*, dan tidak bermakna thalak, karena niatnya mendesak untuk melakukan *zhihar*, dan penggabungan *zhihar* dan thalak sulit diwujudkan, sedangkan *zhihar* lebih tepat, karena makna keduanya sama, yaitu mengharamkan istri, sehingga wajib memprioritaskan sesuatu yang lebih tepat.

Sedangkan thalak maknanya adalah melepaskan, yaitu melepaskan ikatan pernikahan. Sedangkan pengharaman ditetapkan bagi thalak hanya dalam sebahagian kondisi, bahkan kadang hukum

haram ditiadakan dari thalak, karena perempuan yang thalak raj'i adalah perempuan yang terthalak yang mubah (untuk disetubuhi).

Sedangkan memberi kebebasan memilih, tidak benar, karena perkataan ini hukumnya telah berlaku tetap sejak dia mengucapkannya, karena dia orang yang cakap melaksanakan hukum, objek hukum bisa diterima, oleh karena itu, kalau kita menghukumi bahwa perkataan "haram" itu diartikan thalak, maka *iddah*nya dimulai sejak dia menjatuhkan thalak tersebut, tidak bisa penghilangan hukum yang telah ditetapkan bagi objek hukum diserahkan kepadanya, dia diberikan kebebasan memilih dan menggantinya sesuai dengan keinginannya.

Pendapat yang lain tersebut dilandasi dengan pernyataan bahwa dia diberikan kebebasan memilih, pendapat tersebut batal dengan alasan yang telah kami kemukakan. Kemudian yang dipertimbangkan adalah seluruh perkataannya, bukan hanya sesuatu yang dia ucapkan pertama kali, karena itu kalau dia berkata, "Aku menjatuhkan thalak pada istri yang ini atau yang ini," maka perkataan tersebut tidak hanya menetapkan thalak pada istri yang pertama.

Rincian keempat; dia menyamakan sebahagian anggota tubuh istrinya dengan punggung ibunya, atau sebahagian anggota tubuh ibunya yang lain, maka dia disebut orang yang men-*zhihar* istrinya.

Jadi, kalau dia berkata, "Kemaluanmu, punggungmu, kepalamu, atau kulitmu haram bagiku seperti punggung ibuku, badan, kepala atau tangannya," maka dia disebut orang yang men-*zhihar* istrinya. Demikian Malik berpendapat. Dan ketentuan ini juga telah disampaikan langsung oleh Asy-Syafi'i.

Riwayat lain yang berbeda diceritakan dari Ahmad, "Dia bukan orang yang men-*zhihar* istrinya hingga dia menyamakan sebahagian besar istrinya, karena kalau dia bersumpah, 'demi Allah tidak akan menyentuh sebahagian anggota tubuhnya', maka perkataan tersebut tidak menjalar ke sebahagian anggota tubuhnya yang lain," maka

demikian pula istri yang di*zhihar*. Alasan lain, perkataan ini bukanlah kata yang telah ditentukan dalam *zhihar* (*manshush 'alaih*), tidak pula masuk dalam kandungan kata yang telah ditentukan dalam *zhihar*, karena *zhihar* itu adalah bentuk penyamaan sebahagian besar tubuh istrinya, yakni penyamaan tempat bersenang-senang dengan sesuatu yang sebahagian besarnya sangat kuat diharamkan, sehingga pendapat Ahmad lebih kuat.

Abu Hanifah mengatakan, "Apabila dia menyamakan istrinya dengan sesuatu yang haram dilihat dari ibunya seperti kemaluan, paha dan sejenisnya, maka dia disebut orang yang men-*zhihar* istrinya, sementara jika tidak diharamkan melihatnya seperti kepala dan muka, maka dia bukan orang yang men-*zhihar* istrinya, karena dia menyamakan istrinya dengan anggota tubuh yang tidak haram melihatnya, sehingga dia tidak bisa disebut orang yang men-*zhihar* istrinya, seperti dia menyamakan istrinya dengan istrinya yang lain."

Menurut kami, dia telah menyamakan istrinya dengan anggota tubuh ibunya, karena itu dia disebut orang yang men-*zhihar* istrinya, seperti kasus kalau dia menyamakan istrinya dengan punggung ibunya. Berbeda dengan istri, karena kalau dia menyamakan istrinya dengan punggung istrinya yang lain, maka dia tidak bisa disebut orang yang men-*zhihar* istrinya, karena melihatnya sekalipun tidak diharamkan, merasakan kenikmatan saat melihat hukumnya haram, dan itulah yang akan diperoleh melalui akad nikah.

Apabila seseorang berkata, "Seperti rambut ibuku, gigi atau kukunya, atau dia menyamakan satu dari sekian anggota tubuh istrinya tersebut dengan ibunya, atau satu dari ketiga anggota tubuhnya," maka dia tidak bisa disebut orang yang men-*zhihar* istrinya, karena kesemua anggota tubuh tersebut bukanlah anggota-anggota tubuhnya yang bersifat permanen, dan thalak tidak bisa jatuh dengan dia menyandarkan

(memudhafkan) pada kata-kata tersebut, maka demikian juga dengan *zhihar*.

Demikian pula, kalau dia berkata, "seperti suami ibuku," karena suami tidak menyandang predikat haram, dan dia bukan objek bersenang-senang. Demikian juga dengan ludah, keringat dan air mata.

Apabila dia berkata, "Mukaku haram (melihat) mukamu," bukanlah perkataan *zhihar*. Ahmad telah menetapkannya. Dan dia berkata, "ini adalah sesuatu kerap diucapkan oleh banyak orang, tidak memiliki akibat hukum apapun," hal ini karena perkataan tersebut kerap dipergunakan untuk selain *zhihar*, dan tidak mendatangkan makna *zhihar*, sehingga perkataan tersebut bukanlah *zhihar*, seperti kasus kalau dia berkata, "Aku tidak akan berbicara kepadamu."

Lalu apabila seseorang berkata, "Aku orang yang men-*zhihar*, *zhihar* bagiku, haram bagiku, atau haram bagiku telah tetap," dan dia tidak memiliki niat apapun, maka tidak ada kewajiban hukum apapun bagi dirinya, karena perkataan tersebut bukanlah perkataan yang tegas dan konkret (*sharih*) dalam *zhihar*, dan dia tidak berniat melakukan *zhihar* dengan perkataannya tersebut.

Apabila dia berniat men-*zhihar* istrinya dengan perkataan tersebut, atau ada indikator petunjuk tertentu yang menyertai perkataan tersebut yang menegaskan bahwa dia menghendaki *zhihar*, seperti dia menggantungkannya dengan persyaratan tertentu, misalnya dia berkata, "Haram bagiku jika aku berbicara denganmu," maka ada kemungkinan perkataan tersebut *zhihar*, karena perkataan tersebut adalah satu dari dua jenis perkataan yang mengharamkan istri, karena *zhihar* sah hukumnya dengan kata-kata kinayah yang disertai niat seperti halnya thalak.

Ada kemungkinan perkataan tersebut tidak menetapkan *zhihar*, karena syara' menyampaikan *zhihar* ini dengan perkataan *zhihar* yang sharih (tegas dan konkret). Sedangkan perkataan tersebut tidak

sharih dalam menyatakan *zhihar*. Alasan lain, *zhihar* itu adalah sumpah yang menetapkan kewajiban *kafarat*, sehingga hukum *zhihar* tidak bisa ditetapkan dengan perkataan yang tidak sharih, seperti sumpah demi Allah *Ta'ala*.

Seorang suami makruh menyebut istrinya dengan orang yang diharamkan bagi dirinya (untuk dinikahi), seperti ibunya, saudara perempuannya atau anak perempuannya. Sesuai dengan keterangan yang diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad pegangannya sendiri dari Abi Tamimah Al Haji'i, "Sesungguhnya seseorang berkata pada istrinya, 'Wahai saudara perempuan kecilku', lalu Rasulullah ﷺ bertanya, '*Apakah dia saudara perempuanmu?*' Rasulullah membenci perkataan tersebut dan melarangnya.

Alasan lain, perkataan tersebut menyerupai perkataan *zhihar*, namun istri tidak menjadi haram disetubuhi akibat perkataan ini, dan tidak menetapkan hukum *zhihar*. Karena Nabi ﷺ tidak pernah mengatakan kepadanya, "*Dia diharamkan bagimu*," alasan lain perkataan ini bukan perkataan yang sharih dalam *zhihar*, dan dia tidak berniat melakukan *zhihar* dengan perkataan tersebut, sehingga hukum haram tidak bisa diberlakukan.

Di dalam sebuah hadits dari Nabi ﷺ, *"Sesungguhnya Ibrahim* ﷺ *pernah menerima utusan penguasa yang kejam, lalu dia menanyakan kepadanya tentang Sarah, lalu dia menjawab, 'sesungguhnya dia adalah saudara perempuanku,"* dan perkataan tersebut tidak dianggap sebagai *zhihar*.

Rincian kelima; orang yang men-*zhihar* istrinya, diharamkan baginya menyetubuhi istrinya sebelum dia membayar *kafarat*. Di dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat, jika *kafarat* yang dimaksud adalah memerdekakan budak dan berpuasa, sesuai firman Allah *Ta'ala*,

'..., *Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak, sebelum kedua suami istri itu bercampur ...*' (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), dan firman-Nya,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا

"*Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Mayoritas ulama menegaskan bahwa pembayaran *kafarat* dengan memberi makan enam puluh orang miskin itu sama seperti *kafarat* tersebut, dan haram menyetubuhinya sebelum membayar *kafarat.* Mereka antara lain, Atha`, Az-Zuhri, Asy-Syafi'i, dan kalangan rasionalis. Sedangkan Abu Tsaur memilih berpendapat membolehkan bersetubuh sebelum membayar *kafarat* dengan memberi makan. Diriwayatkan dari Ahmad, keterangan yang mengindikasikan hal tersebut, karena Allah *Ta'ala* tidak pernah melarang berhubungan intim sebelum membayar *kafarat*, seperti *kafarat* memerdekakan budak dan berpuasa.

Menurut kami, persoalan tersebut sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ikrimah dari Ibnu Abbas, "Sesungguhnya seorang lelaki mendatangi Nabi ﷺ, lalu dia berkata, 'wahai Rasulullah sesungguhnya aku telah men-*zhihar* istriku, lalu aku menyetubuhinya sebelum aku membayar *kafarat*?', lalu beliau balik bertanya, '*apa yang mendorongmu melakukan hal tersebut, semoga Allah mengasihimu?*, dia menjawab, 'aku melihat gelangnya (kemaluannya) pada saat terang bulan', lalu beliau bersabda, '*janganlah kamu berhubungan intim dengannya sampai kamu melaksanakan apa yang Allah perintahkan*

kepadamu." (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi, dia mengatakan hadits hasan)[5].

Alasan lain, dia adalah orang yang men-*zhihar* istrinya, yang belum membayar *kafarat*, sehingga haram baginya berhubungan intim dengan istrinya. Seperti kalau *kafarat*nya berupa memerdekakan budak atau berpuasa. Sedangkan persoalan dalil nash yang tidak pernah menyinggungnya, tidak melarang mengqiyaskannya pada ketentuan yang telah dinash yang terkandung di dalam maknanya.

Sedangkan menumpahkan birahi dengan cara selain bersetubuh, seperti ciuman, sentuhan dan pertemuan dua kulit lawan jenis, di luar vagina, di dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat.

Pertama: Penumpahan birahi dengan model semacam itu hukumnya haram. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar. Yaitu pendapat Az-Zuhri, Malik, Al Auza'i, Abu Ubaid, dan kalangan rasionalis. Pendapat serupa diriwayatkan dari An-Nukha'i, yaitu salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i. karena perkataan yang mengharamkan bersetubuh, maka mengharamkan segala hal yang memotivasinya, seperti thalak dan ihram.

Riwayat kedua; penumpahan birahi dengan model semacam itu tidak diharamkan. Ahmad berkata, "Aku berharap tidak ada masalah dengan penumpahan birahi dengan model semacam itu." Ini adalah pendapat Ats-Tsauri, Ishaq, dan Abu Hanifah. Pendapat serupa diriwayatkan dari Malik. Ini pendapat kedua Asy-Syafi'i, karena bersetubuh yang dimaksud di sini adalah bersetubuh yang mana harta memiliki hubungan yang erat akibat pengharamannya, sehingga pengharaman tersebut tidak bisa melewati hubungan intim tersebut, seperti bersetubuh dengan istri yang sedang haid.

---

[5] HR. Abu Daud dalam *Sunan*-nya (2/ 2221), At-Tirmidzi dalam *Sunan-nya* (3/ 1199) dan An-Nasa`i dalam *As-Sunan* (6/ 3457). Sanad hadits tersebut shahih.

Men-*zhihar* budak perempuan miliknya atau budak perempuan yang memiliki anak darinya (*ummu walad*), hukumnya tidak sah. Penjelasan ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Abdullah bin Amru, Sa'id bin Al Musayyab, Mujahid, Asy-Syi'bi, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Abu Hanifah dan para pengikutnya.

Diriwayatkan dari Al Hasan, Ikrimah, An-Nukha'i, An-Nukha'i, Amru bin Dinar, Sulaiman bin Yasar, Az-Zuhri, Qatadah, Al Hakam, Ats-Tsauri dan Malik, "Di dalam men-*zhihar* budak perempuan ada kewajiban membayar *kafarat* secara sempurna, karena budak perempuan dibolehkan baginya untuk berhubungan intim, sehingga men-*zhihar*nya juga sah, seperti men-*zhihar* istri."

Sedangkan riwayat dari Al Hasan dan Al Auza'i, "Apabila dia selalu berhubungan intim dengannya, maka disebut *zhihar*, jika tidak pernah menyetubuhinya, maka tidak men-*zhihar*nya. Karena jika dia tidak pernah berhubungan intim dengannya, maka hal itu seperti pengharaman hartanya."

Atha` berpendapat, "Dia berkewajiban membayar separuh *kafarat* orang merdeka, karena budak perempuan berkewajiban menunaikan separuh dari perempuan merdeka dalam banyak ketentuan hukum yang berlaku bagi dirinya, dan hal ini termasuk ketentuan hukum yang berlaku bagi dirinya, sehingga kewajiban *kafarat*nya hanya separuh dari orang merdeka."

Menurut kami, sesuai dengan firman Allah, "*Orang-orang yang menzhihar istri mereka, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), jadi Allah mengkhususkan *zhihar* hanya berlaku bagi kaum perempuan yang berstatus istri. Alasan lain, *zhihar* merupakan perkataan yang berhubungan erat dengan pengharaman istri, sehingga budak perempuan tidak diharamkan akibat perkataan *zhihar* tersebut, seperti thalak, karena *zhihar* merupakan adat Jahiliyah sama dengan menthalak istri, lalu ketentuan hukumnya dikutip, objeknya ditetapkan.

Ahmad berkata, "Abu Qilabah dan Qatadah berkata, '*zhihar* sama dengan menthalak istri pada masa Jahiliyah." Diriwayatkan dari Ahmad, "Sesungguhnya orang yang men-*zhihar* budak perempuannya wajib membayar *kafarat zhihar*."

Abu Bakar berkata, "Pernyataan ini tidak bisa ditujukan pada madzhab Ahmad, karena kalau dia wajib membayar *kafarat zhihar*, maka men-*zhihar* budak perempuan disebut *zhihar* yang sah, namun dia wajib membayar *kafarat* sumpah, karena men-*zhihar* budak perempuan tersebut adalah bentuk pengharaman sesuatu yang mubah dari harta miliknya, sehingga di dalam kasus ini ditetapkan *kafarat* sumpah, seperti pengharaman seluruh hartanya yang lain."

Nafi' berkata, "Nabi ﷺ pernah mengharamkan budak perempuannya, lalu Allah suruh beliau membayar *kafarat* sumpahnya."[6]. Dan ada kemungkinan dia tidak dikenai kewajiban apapun, hal ini berdasarkan pendapatnya dalam kasus seorang istri tatkala dia berkata pada suaminya, "Kamu haram bagiku seperti punggung ayahku," dia tidak dikenai kewajiban apapun.

Sedangkan apabila seseorang berkata pada budak perempuan miliknya, "Kamu haram bagiku," maka dia berkewajiban membayar *kafarat* sumpah, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۝١

"*Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu;...*" (Qs. At-Tahriim [66]: 1) hingga firman Allah, "*Sesungguhnya Allah Telah mewajibkan kepadamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu ...,*" (Qs. At-Tahriim [66]: 2). Ayat ini diturunkan berkenaan dengan tindakan Nabi mengharamkan budak perempuannya, menurut pendapat sebahagian ulama. Sedangkan

---

[6] As-Suyuthi telah menyampaikannya dalam *Tafsir Ad-Dur Al Mantsur* (6/ 240).

interpretasi berdasarkan riwayat yang lain adalah, dia dikenai kewajiban membayar *kafarat zhihar*, karena pengharaman itu adalah *zhihar*. Pendapat yang pertama adalah yang shahih, insya Allah.

Zhihar yang dibatasi waktu hukumnya sah, misalnya seorang suami berkata pada istrinya, "Kamu bagiku seperti ibuku selama sebulan atau hingga akhir bulan Ramadhan," maka tatkala waktu tersebut telah lewat, maka *zhiharnya* hilang, dan istri halal tanpa harus membayar *kafarat*, dan dia bukanlah suami yang *'a`id* (orang yang menarik kembali *zhihar*-nya) dengan melakukan hubungan intim pada masa tersebut. Ini adalah pendapat Ibnu Abbas, Atha`, Qatadah, Ats-Tsauri, Ishaq, Abu Tsaur dan salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i.

Sedangkan pendapatnya yang lain menyatakan, "Pernyataan tersebut bukanlah *zhihar*." Demikian Ibnu Abi Laila dan Al Laits berpendapat, karena syara' menyampaikan perkataan *zhihar* secara mutlak (tidak dibatasi waktu), sedangkan pernyataan tersebut tidak bersifat mutlak. Sehingga pernyataan tersebut serupa dengan kasus kalau dia menyamakan istrinya dengan orang yang diharamkan baginya dalam waktu tertentu tidak dalam waktu yang lain.

Thawus berkata, "Jika dia men-*zhihar* istrinya dalam waktu terbatas, maka dia wajib membayar *kafarat*, sekalipun dia telah bersikap baik kembali." Malik berkata, "Pembatasan waktu gugur dengan sendirinya, dan *zhihar* tetap berlaku secara mutlak, karena ini adalah perkataan yang menetapkan pengharaman istri, jika demikian maka waktunya tidak terbatas, seperti thalak."

Menurut kami, perkataan tersebut sesuai dengan hadits Salamah bin Shakhr dan perkataannya, "Aku telah men-*zhihar* istriku hingga akhir bulan Ramadhan," dan dia mengabarkan pada Nabi ﷺ, "Bahwasanya dia telah menyetubuhinya dalam sebulan tersebut, lalu beliau suruh dia membayar *kafarat*, dan tidak mempertimbangkan pembatasan tersebut."

Alasan lain, dia telah melarang dirinya untuk menyetubuhi istrinya dengan sebuah sumpah yang memiliki kewajiban *kafarat*, sehingga *zhihar* yang dibatasi waktu hukumnya sah, seperti halnya *'ila'*. *Zhihar* berbeda dengan thalak, karena thalak menghilangkan kepemilikan, sedangkan *zhihar* hanya berimplikasi pengharaman yang dihilangkan dengan membayar *kafarat*, sehingga pembatasan waktu *zhihar* itu hukumnya boleh.

Tidak benar pendapat seseorang yang menetapkan kewajiban *kafarat* sekalipun dia sudah bersikap baik. Karena Allah *Ta'ala* menetapkan kewajiban *kafarat* hanya bagi orang-orang yang mau kembali menarik ucapannya. Orang yang bersikap baik, namun tidak kembali menarik ucapannya dalam kurun waktu yang mana dia telah men-*zhihar* istrinya, maka dia belum dianggap kembali menarik ucapannya, sehingga dia tidak wajib membayar *kafarat*.

Berbeda dengan penyamaan dengan orang yang tidak diharamkan baginya dalam waktu yang tidak terbatas, karena pengharamannya tidak sempurna, sedangkan istri dalam perkataan tersebut, dia telah mengharamkannya dalam kurun waktu tersebut dengan pengharaman yang serupa dengan pengharaman punggung ibunya, hanya saja kami menolak memberlakukan hukum ini bagi dirinya, jika ini benar terbukti, maka dia bukanlah orang yang *'a'id* (menarik kembali ucapannya) kecuali dengan bersetubuh dalam masa tersebut. Ini adalah pendapat yang telah ditetapkan dari Asy-Syafi'i.

Sebagian pengikut Asy-Syafi'i mengatakan, "Jika dia tidak menceraikannya setelah men-*zhihar*nya, maka dia orang yang *'a'id* (yang menarik kembali perkataannya) dengan membayar *kafarat*."

Abu Ubaid berkata, "Tatkala dia memiliki tekad yang bulat hendak menyetubuhinya dalam kurun waktu tersebut, maka dia berkewajiban membayar *kafarat*, jika tidak memiliki itu, maka tidak.

Karena kata *al 'aud* (menarik kembali) itu maksudnya bertekad hendak menyetubuhinya."

Menurut kami, sesuai dengan hadits Salamah bin Shakhr, dan dia tidak dikenai kewajiban membayar *kafarat* kecuali dengan kembali berhubungan intim. Alasan lain, karena perkataan tersebut merupakan sumpah yang mana dia tidak pernah melanggarnya dalam kurun waktu tersebut, sehingga dia tidak dikenai kewajiban *kafarat*, seperti bersumpah demi Allah *Ta'ala*. Alasan lain, suami yang men-*zhihar* istrinya selama waktu tertentu bertekad menahan diri dari menyetubuhi istrinya dalam kurun waktu tersebut, sehingga orang yang menetapkan kewajiban *kafarat* baginya dengan alasan semacam itu, maka pendapatnya seperti pendapat Thawus, maka tidak mengandung konsekuensi hukum apapun, sesuai dengan pendapatnya, "*Zhihar* yang dibatasi waktu hukumnya sah, karena pembatasan waktu tersebut tidak memiliki pengaruh apapun."

Menaklik *zhihar* hukumnya sah dengan beberapa persyaratan. Misalnya, seorang suami berkata, "Jika kamu masuk rumah, maka kamu bagiku seperti punggung ibuku, jika si Zaid menghendaki, maka kamu bagiku seperti punggung ibuku.," maka tatkala si Zaid menghendaki atau dia masuk rumah, maka dia menjadi suami yang men-*zhihar* istrinya, dan jika syarat yang disebutkan tersebut tidak ada, maka dia tidak menjadi suami yang men-*zhihar*.

Dengan pernyataan semacam itulah Asy-Syafi'i dan kalangan rasionalis berpendapat. Karena *zhihar* merupakan sumpah, sehingga boleh menakliknya sesuai dengan persyaratan *'ila'*. Alasan lain, *zhihar* semula adalah thalak, dan mentaklik thalak dengan syarat tertentu hukumnya sah, maka demikian pula dengan *zhihar*. Alasan lain, *zhihar* itu pernyataan yang mengakibatkan seorang istri haram (disetubuhi), sehingga mentakliknya dengan syarat tertentu hukumnya sah, seperti thalak.

Kalau suami berkata pada istrinya, "Jika aku men-*zhihar* istriku yang lain, maka kamu bagiku seperti punggung ibuku," kemudian dia men-*zhihar* istrinya yang lain, maka dia menjadi suami yang men-*zhihar* kedua istrinya tersebut semuanya.

Apabila dia berkata, "jika aku men-*zhihar* perempuan yang bukan istriku, maka kamu bagiku seperti punggung ibuku," kemudian dia berkata pada perempuan yang bukan istrinya tersebut, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku," maka dia menjadi suami yang men-*zhihar* istrinya, menurut ulama yang berpendapat *zhihar* terhadap perempuan yang bukan istrinya disebut *zhihar*, ulama yang mengatakan bukan *zhihar*, maka dia bukan suami yang men-*zhihar* istrinya. Keterangan tersebut insya Allah akan kami sampaikan.

Apabila seorang suami berkata, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku, jika Allah menghendaki," *zhihar* menjadi tidak sah. Ahmad telah menetapkan hukum tersebut, dia berkata, "Tatkala seorang suami berkata pada istrinya, 'baginya dia seperti punggung ibunya, jika Allah menghendaki', maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, karena pernyataan tersebut adalah sumpah."

Tatkala seorang suami berkata, "Apa yang Allah telah halal haramkan bagiku, jika Allah menghendaki," dan dia memiliki istri, pernyataan tersebut adalah sumpah, yang mana dia tidak dikenai kewajiban apapun. Demikian Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berpendapat. Dan sepengetahuan kami tidak ada pendapat berbeda yang diriwayatkan dari selain mereka.

Hal itu karena pernyataan tersebut adalah sumpah yang harus dibebaskan dengan membayar *kafarat*, sehingga menyatakan pengecualian di dalam sumpah tersebut hukumnya sah. Seperti bersumpah demi Allah *Ta'ala*, atau seperti pengharaman hartanya. Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللهُ فَلاَ حَنَثَ عَلَيْهِ

"*Barangsiapa bersumpah dengan sumpah tertentu, lalu dia mengatakan, 'jika Allah menghendaki (insyaa Allah), maka tidak ada kewajiban melanggar sumpah bagi dirinya*" (HR. At-Tirmidzi, dia mengatakan, hadits *hasan gharib*).

Dalam redaksi lain disebutkan, "*Siapa yang bersumpah, lalu dia memberikan pengecualian, maka jika dia menghendaki, dia boleh melakukan sumpah tersebut, dan jika dia menghendaki, maka dia boleh menarik kembali sumpahnya tanpa melanggar sumpah.*" (HR. Ahmad, Abu Daud, dan An-Nasa`i).

Apabila seorang suami berkata, "Kamu bagiku haram, dan demi Allah aku tidak akan mengajakmu berbicara, jika Allah menghendaki," maka pengecualian tersebut kembali pada kedua pernyataan tersebut, menurut salah satu dari dua pandangan. Karena pengecualian itu kalau posisinya mengikuti di belakang beberapa perkataan (*jumlah*), maka kembali ke semua perkataan tersebut. Kecuali dia meniatkan pengecualian tersebut untuk sebahagian perkataan tersebut, maka pengecualian tersebut hanya kembali pada sebahagian perkataan tersebut.

Apabila seorang suami berkata, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku, tatkala Allah menghendaki', atau, 'kecuali apa yang Allah menghendaki', atau, 'hingga Allah menghendaki', atau, 'selama Allah menghendaki," maka seluruhnya adalah bentuk pengecualian, yang menghilangkan hukum *zhihar*.

Apabila seorang suami berkata, "Jika Allah menghendaki, maka kamu haram," maka perkataan tersebut adalah bentuk

pengecualian yang menghilangkan hukum *zhihar*, karena *syarat* tatkala berada didepan kalimat, maka dijawab menggunakan kata sambung *faa*`.

Apabila seorang suami berkata, "Jika Allah menghendaki, kamu haram," maka itupun bentuk pengecualian, karena *faa*` disembunyikan.

Apabila seorang suami berkata, "Jika Allah menghendaki, maka kamu haram," juga sah, dan huruf *faa*` diposisikan sebagai tambahan. Apabila seorang suami berkata, "kamu haram, jika Allah menghendaki dan Zaid menghendaki," maka dia tidak menjadi suami yang men-*zhihar* istrinya, karena dia menaklikkannya dengan dua kehendak, karena taklik *zhihar* tidak bisa terwujud dengan salah satunya.

Abu Al Qasim berkata, "Lalu apabila suami atau istri meninggal, atau suami menceraikannya, maka dia tidak dikenai kewajiban membayar *kafarat*. Lalu, apabila dia datang kembali, lalu mengawininya, maka dia tidak boleh menyetubuhinya sampai dia membayar *kafarat*, karena melanggar sumpah itu dengan cara menarik kembali (*al 'aud*), yaitu berhubungan intim, karena Allah Azzawajalla menetapkan kewajiban *kafarat* bagi orang yang men-*zhihar* istrinya sebelum melanggar *zhihar* tersebut."

Pembahasan masalah ini terbagi menjadi tiga bagian. *Pertama*; *kafarat* tidak wajib hanya karena *zhihar* saja. Sehingga kalau salah seorang di antara mereka berdua meninggal, atau suami menceraikannya sebelum dia menarik kembali ucapannya (dengan menyetubuhinya), maka dia tidak dikenai kewajiban membayar *kafarat*.

Ini adalah pendapat Atha`, An-Nukha'i, Al Auza'i, Al Hasan, Ats-Tsauri, Malik, Abu Ubaid dan kalangan rasionalis. Sedangkan Thawus, Muzahid, Asy-Syi'bi, Az-Zuhri dan Qatadah berpendapat, "Dia dikenai kewajiban *kafarat* hanya karena *zhihar* saja, karena *zhihar* menjadi faktor adanya *kafarat* tersebut, dan faktor tersebut benar-benar

ada. Alasan lain, *kafarat* itu wajib karena perkataan mungkar dan dusta, ini sudah terpenuhi hanya dengan adanya *zhihar.*"

Asy-Syafi'i berpendapat, "Tatkala seorang suami menahannya sesudah selesai *zhihar*nya, selama kurun waktu tertentu, yang memungkinkan bagi dirinya untuk menceraikannya, lalu dia enggan menceraikannya, maka dia dikenai kewajiban membayar *kafarat,*" karena menurut Asy-Syafi'i, bentuk penahanan tersebut merupakan *'aud* (menarik kembali ucapannya).

Menurut kami, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*, "*Orang-orang yang menzhihar istri mereka, Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), jadi Allah menetapkan kewajiban *kafarat* itu dengan dua alasan, *zhihar* dan penarikan kembali ucapannya (*'aud*), sehingga *kafarat* tidak bisa ditetapkan dengan salah satunya, karena *kafarat* di dalam *zhihar* sama seperti *kafarat* sumpah. Karena itu tidak dianggap melanggar dengan tanpa melanggar, seperti sumpah-sumpah yang lain, sedangkan pelanggaran di dalam *zhihar* itu adalah penarikan kembali ucapannya, yaitu melakukan sesuatu yang mana dia bersumpah hendak meninggalkannya, yaitu berhubungan intim.

Sedangkan tidak menceraikannya tidak bisa dikatakan melanggar *zhihar*, tidak pula dikatakan melakukan sesuatu yang mana dia bersumpah hendak meninggalkannya, sehingga akibat penahanan tersebut (tidak menjatuhkan thalak) tidak wajib membayar *kafarat.* Alasan lain, kalau penahanan istri tersebut hingga jangka waktu tertentu dianggap sebagai *'aud* (penarikan kembali ucapannya), pasti *kafarat* tetap wajib bagi suami yang men-*zhihar* yang sedang kritis, sekalipun dia telah bersikap baik. Asy-Syafi'i telah menetapkan bahwa *kafarat* tidak wajib bagi dirinya.

Jika ketentuan ini diberlakukan, maka suami tidak dikenai kewajiban *kafarat*, tatkala salah seorang di antara mereka berdua meninggal sebelum menyetubuhinya. Demikian juga (tidak dikenai kewajiban *kafarat*), apabila suami telah menceraikannya, baik perceraian itu ditunda cukup lama sesudah sumpah, atau beriringan dengan sumpah. Dan siapapun di antara mereka berdua yang meninggal, maka pasangannya masih berhak mendapatkan warisan darinya, menurut pendapat jumhur ulama. Qatadah berkata, "Jika istrinya meninggal, maka dia tidak berhak menerima warisan sampai dia membayar *kafarat*."

Sedang menurut kami, sesungguhnya orang yang berhak mendapatkan warisannya, tatkala dia membayar *kafarat*, dia berhak mendapatkan warisan, sekalipun dia tidak membayar *kafarat*, seperti orang yang meng- `*ila*` istrinya.

Kedua; tatkala suami menceraikan istri yang di*zhihar*nya, kemudian dia mengawininya kembali, maka dia tidak halal menyetubuhinya sampai dia membayar *kafarat*, baik itu thalak tiga atau kurang dari tiga, baik dia rujuk kembali setelah adanya pernikahan dengan suami yang lain atau sebelumnya. Ahmad telah menetapkan ketentuan ini. Ini adalah pendapat Atha`, Al Hasan, Az-Zuhri, An-Nukha'i, Malik, dan Abu Ubaid.

Qatadah berkata, "jika istri terthalak bain, maka gugurlah *zhihar*, lalu tatkala dia kembali, lalu dia menikahinya, maka dia tidak dikenai kewajiban *kafarat*." Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat seperti kedua madzhab tersebut.

Pendapat ketiga, "Jika istri itu terthalak bain dengan thalak tiga sekaligus, maka *zhihar* tidak dianggap ada kecuali dia kembali menikahinya," dia membangun pendapatnya tersebut berdasarkan sejumlah pendapat mengenai kembalinya sifat thalak dalam pernikahan yang kedua.

Menurut kami, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala* yang bersifat umum,

وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ﴿٣﴾

"*Orang-orang yang menzhihar istri mereka, Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur...*"(Qs. Al Mujaadilah [58]: 3).

Dan suami tersebut (dalam kasus ini) telah men-*zhihar* istrinya, sehingga tidak halal keduanya berhubungan intim sampai dia membayar *kafarat*. Alasan lain, dia telah men-*zhihar* istrinya, sehingga tidak halal baginya untuk menyentuhnya sebelum membayar *kafarat*, seperti istri yang tidak dithalaknya, dan alasan lain karena *zhihar* adalah sumpah yang dihilangkan dengan cara membayar *kafarat*, sehingga hukumnya tidak batal akibat thalak seperti halnya *'ila'*.

Ketiga; *al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) maksudnya adalah berhubungan intim. Jadi, tatkala dia telah berhubungan intim, maka dia diwajibkan membayar *kafarat*, dan tidak wajib membayar *kafarat* sebelum melakukan hal tersebut, hanya saja *kafarat* itu menjadi persyaratan halalnya berhubungan intim, sehingga suami yang menghendaki hubungan intim disuruh membayar *kafarat*, agar hubungan intim itu menjadi halal baginya dengan adanya *kafarat* tersebut, seperti kasus diperintahkannya melangsungkan akad nikah bagi orang yang menghendaki halalnya seorang perempuan.

Pendapat serupa diceritakan dari Al Hasan dan Az-Zuhri. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, hanya saja dia tidak menetapkan kewajiban *kafarat* bagi suami yang berhubungan intim, sementara

istrinya berada di sisinya, bagi orang yang berhubungan intim seperti orang yang tidak berhubungan intim.

Al Qadhi dan para pengikutnya mengatakan, "*Al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) tersebut maksudnya adalah bertekad secara bulat hendak berhubungan intim." Hanya saja mereka tidak pernah menetapkan kewajiban *kafarat* bagi orang yang bertekad bulat hendak berhubungan intim, tatkala salah seorang di antara mereka berdua meninggal, atau suami menjatuhkan thalak sebelum melakukan hubungan intim.

Kecuali Abu Al Khaththab, karena dia mengatakan, "Tatkala suami meninggal sesudah bertekad bulat hendak berhubungan intim, atau dia menjatuhkan thalak, maka dia wajib membayar *kafarat*." Ini adalah pendapat Malik dan Abu Ubaid. Namun Ahmad menolak pendapat ini. Karena Ahmad berkata, "Malik berpendapat, 'Tatkala dia telah memiliki kebulatan tekad (hendak berhubungan intim), maka dia dikenai kewajiban membayar *kafarat*' bagaimana ini bisa terjadi? Kalau dia menceraikannya sesudah dia memiliki kebulatan tekad, dia dikenai kewajiban *kafarat*?."

Kecuali pendapat itu mengikuti pendapat Thawus, tatkala dia berbicara membahas *zhihar*, maka dia menetapkannya seperti thalak, dan Ahmad tidak menyukai pendapat Thawus.

Ahmad, dalam menanggapi firman Allah *Ta'ala*,

ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا ﴿٣﴾

"*...Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), berkata, "*Al 'Aud* (menarik kembali) maksudnya adalah *al ghasyyan* (berhubungan intim), tatkala dia berniat hendak berhubungan intim, maka dia harus

membayar *kafarat.*" orang yang berpendapat semacam ini menggunakan landasan firman Allah *Ta'ala,*

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ﴿٣﴾

"*...Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur, ...*"(Qs. Al Mujaadilah [58]: 3).

Jadi, Allah menetapkan kewajiban *kafarat* sesudah adanya kehendak menarik kembali ucapannya sebelum berhubungan intim, dan sesuatu yang haram sebelum *kafarat,* tidak boleh diwujudkan mendahului *kafarat.* Alasan lain, tujuan dia melakukan *zhihar* adalah mengharamkan istrinya, maka kebulatan tekad hendak menyetubuhinya merupakan bentuk penarikan kembali ucapan yang menjadi tujuannya. Alasan lain, *zhihar* adalah pernyataan mengharamkan, jadi tatkala dia berkehendak menghalalkan istrinya kembali, maka dia telah menarik kembali perkataan mengharamkan tersebut, sehingga dia disebut *'a`id* (orang yang menarik kembali ucapannya).

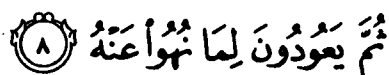
Asy-Syafi'i berpendapat, "*Al 'aud* (penarikan kembali) maksudnya adalah menahan istri sesudah dia mengeluarkan perkataan *zhihar* selama kurun waktu tertentu, yang memungkinkan baginya untuk menceraikannya dalam kurun waktu tersebut, karena men-*zhihar* istrinya itu menuntut pemisahan dengan istri, sehingga menahannya merupakan bentuk penarikan kembali apa yang dia ucapkan."

Daud berpendapat, "*Al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) maksudnya adalah pengulangan *zhihar* untuk kedua kalinya, karena penarikan kembali sesuatu berarti mengulanginya kembali."

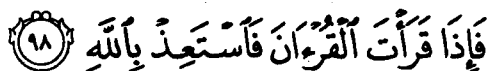
Menurut kami, *al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) maksudnya adalah melakukan tindakan yang berlawanan dengan ucapannya, antara lain, "*Al 'a`id fii hibatihi*" maksudnya "*Raaji' fii al mauhubi*" (orang yang menarik kembali barang yang telah dihibahkan),

"*Al 'a 'id fii 'iddatihi*" (menarik kembali janjinya) maksudnya adalah, "*At-taarik lil wafaa ' bimaa wa'ada*"(tidak memenuhi janji yang dia janjikan), dan "*Al 'a 'id fiimaa nuhiya*" maksudnya adalah, "*faa' 'ila ' al manhiy 'anhu*" (yang mengerjakan perbuatan yang dilarang).

Allah *Ta'ala* berfirman,

ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴿٨﴾

"*...Kemudian mereka kembali (mengerjakan) larangan itu, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 8). Karena suami yang men-*zhihar* istrinya itu adalah orang yang mengharamkan hubungan intim bagi dirinya, dan menghalangi hak istri untuk berhubungan intim, maka *al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) itu adalah melakukan hubungan intim.

Pernyataan mereka yang menegaskan bahwa *al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) mendahului pembayaran *kafarat*, sedang hubungan intim ditunda sesudah pembayaran *kafarat*, menurut kami yang dimaksud dengan firman Allah, "..., ثُمَّ يَعُودُونَ,..."(Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), adalah "*yuriduuna al 'auda*" (Mereka hendak menarik kembali), seperti firman Allah, "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ" maksudnya "*aradtum dzalika*" "*..., apabila kamu hendak mengerjakan shalat,...,*" dan firman Allah,

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ﴿٩٨﴾

"*Apabila kamu membaca Al Quran hendaklah kamu meminta perlindungan, ...*" (Qs. An-Nahl [16]: 98).

Apabila ada pertanyaan, ini adalah interpretasi (*takwil*), kemudian kata *al 'aud* tersebut memberi faedah menetapkan kewajiban *kafarat* cukup dengan adanya kebulatan tekad saja, kami dapat menjawab, dalil takwil seperti yang akan kami kemukakan berikut ini.

Sedang perintah membayar *kafarat* ketika adanya kebulatan tekad, *kafarat* diperintahkan sebagai persyaratan kehalalan berhubungan intim, seperti perintah thaharah bagi orang yang hendak mengerjakan shalat sunah, dan perintah niat bagi orang yang hendak berpuasa, sedangkan *imasak* (penahanan istri hingga kurun waktu tertentu), bukanlah disebut *'aud* (penarikan kembali ucapannya), karena penahanan istri (tidak dicerai) tersebut bukanlah *'aud* dalam *zhihar* yang dibatasi waktu, maka demikian pula di dalam *zhihar* yang bersifat mutlak (tak terbatas).

Alasan lain, *al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) maksudnya adalah melakukan tindakan yang berlawanan dengan apa yang dia ucapkan, sedangkan penahanan istri bukanlah tindakan yang berlawanan dengan ucapannya. Pernyataan mereka bahwa *zhihar* menuntut istri terthalak bain, tidak benar, yang benar *zhihar* menuntut pengharaman istri dan menjauhinya, karena itu *zhihar* yang dibatasi waktu hukumnya sah, alasan lain karena Allah berfirman,

ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا ﴿٣﴾

"***Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan,...*** "(Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), sedang "*tsumma*" berfaedah "*taraakhi*" (perlahan-lahan, tidak segera), sedangkan penahanan istri (*al imasak*) tidak perlahan-lahan (langsung).

Adapun pernyataan Daud, tidak benar, karena Nabi ﷺ menyuruh Aus dan Salamah bin Shakhr membayar *kafarat* tanpa mengulang perkataan *zhihar*. Alasan lain, *al 'aud* (penarikan kembali ucapannya) diperuntukan bagi tindakan yang diucapkannya, bukan ucapannya, seperti penarikan kembali hibah, janji dan mengerjakan perbuatan yang dilarang.

Alasan yang menegaskan batalnya sejumlah pendapat tersebut adalah, *zhihar* merupakan sumpah yang hanya bisa dihilangkan dengan

membayar *kafarat*, sehingga *kafarat* tidak wajib kecuali dengan melanggarnya, yaitu melakukan sesuatu yang dia telah bersumpah hendak meninggalkannya, seperti sumpah-sumpah yang lain, dan *kafarat* wajib akibat melanggar sumpah tersebut seperti sumpah-sumpah yang lain. Alasan lain, sumpah tersebut adalah sumpah yang menuntut meninggalkan hubungan intim, sehingga *kafarat* sumpah tidak wajib kecuali akibat melakukan hubungan intim tersebut seperti *'ila'*.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila seorang suami berkata pada perempuan yang bukan istrinya, 'kamu bagiku seperti punggung ibuku', maka dia tidak boleh menyetubuhinya sampai dia membayar *kafarat*."

Men-*zhihar* perempuan yang bukan istrinya hukumnya sah, baik dia menyampaikan perkataan tersebut seorang perempuan tertentu, atau dia berkata, "Setiap perempuan bagiku seperti punggung ibuku." Baik dia menyampaikan perkataan tersebut secara mutlak, atau pun dia menaklikannya dengan persyaratan pernikahan, jadi dia berkata, "Setiap perempuan yang kunikahi, dia bagiku seperti punggung ibuku." Tatkala dia menikahi perempuan yang telah di*zhihar*nya, maka dia tidak boleh menyetubuhinya sampai dia membayar *kafarat*.

Pendapat serupa diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab Radhiyallahu Anhu. Demikian, Sa'id bin Al Musayyab, Urwah, Atha', Al Hasan, Malik dan Ishaq berpendapat. Dan ada kemungkinan, hukum *zhihar* tidak berlaku tetap sebelum adanya ikatan perkawinan. Ini pendapat Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Keterangan ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ

"*Orang-orang yang menzhihar istri mereka, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), sedang perempuan yang bukan istrinya bukanlah istrinya.

Alasan lain, *zhihar* merupakan bentuk sumpah, yang mana syara' telah menyampaikan hukumnya bersifat terbatas bagi perempuan yang berstatus istri, sehingga hukumnya tidak berlaku tetap bagi perempuan yang bukan istri seperti *'ila'*, karena Allah *Ta'ala* berfirman,

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ﴿٢٢٦﴾

"*Kepada orang-orang yang meng-ilaa' istrinya diberi tangguh empat bulan (lamanya)...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 226). Alasan lain, dia bukanlah perempuan yang berstatus istri, sehingga men-*zhihar*nya hukumnya tidak sah, seperti budak perempuannya, alasan lain dia mengharamkan perempuan yang diharamkan (untuk disetubuhi), sehingga dia tidak dikenai kewajiban apapun, seperti kasus kalau dia berkata, "Kamu haram," dan alasan lain *zhihar* adalah jenis pengharaman, sehingga pengharaman tersebut tidak bisa mendahului pernikahan, seperti halnya menjatuhkan thalak.

Menurut kami, masalah tersebut sesuai denga keterangan yang telah diriwayatkan oleh Al Imam Ahmad dengan sanad pegangannya sendiri, dari Umar bin Al Khaththab, sesungguhnya dia berkata mengenai seseorang yang berkata, "Jika aku menikahi si fulanah, maka dia bagiku seperti punggung ibuku," lalu dia menikahinya, Umar bin Al Khaththab berkata, "Dia wajib membayar *kafarat zhihar*.," alasan lain, *zhihar* merupakan bentuk sumpah yang dihilangkan dengan membayar *kafarat*, sehingga melakukan *zhihar* sebelum menikah hukumnya sah, seperti halnya bersumpah demi Allah *Ta'ala*.

Sedangkan ayat di atas ("*Orang-orang yang menzhihar istri mereka,* ..." (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), menegaskan bahwa pengkhususan tersebut muncul menempati posisi kenyataan yang dominan terjadi, karena yang dominan bahwa seseorang itu men-*zhihar* istrinya, sehingga pengkhususan tersebut tidak menetapkan pengkhususan hukum *zhihar* yang hanya berlaku bagi perempuan yang

berstatus istri. Seperti pengkhususan penyebutan anak tiri perempuan yang ada dalam pemeliharaannya, tidak menetapkan pengharaman itu hanya berlaku secara khusus bagi dirinya (tetapi juga bagi anak tiri perempuan yang tidak dalam pemeliharaannya).

Sedangkan *'ila'* hukumnya berlaku spesialis bagi istrinya, karena suami bertujuan membuat menderita istrinya, tidak bertujuan membuat menderita perempuan selain istrinya. Kafarat diwajibkan dalam kasus ini, karena perkataan mungkar dan dusta.

Zhihar berbeda dengan thalak dari dua segi. *Pertama*; thalak telah melepaskan ikatan perkawinan, dan tidak mungkin melepaskan ikatan perkawinan itu sebelum adanya akad nikah, sedangkan *zhihar* pengharaman berhubungan intim, sehingga mendahulukan *zhihar* atas akad nikah hukumnya sah, seperti haid.

Kedua; thalak menghilangkan akad perkawinan, sehingga thalak tidak boleh mendahului akad perkawinan, sedangkan *zhihar* tidak menghilangkan akad perkawinan, akan tetapi pembolehan hubungan intim bergantung dengan persyaratan, sehingga boleh mendahulukannya. Sedangkan men-*zhihar* budak perempuan, dinilai sah sebagai sumpah, yang menetapkan kewajiban membayar *kafarat*, tidak wajib membayar *kafarat zhihar*, karena dia tidak berstatus istrinya pada saat dia membayar *kafarat*, berbeda dengan permasalahan kami.

Tatkala seorang suami berkata, "Setiap perempuan yang akan kunikahi, maka dia bagiku seperti punggung ibuku," kemudian dia menikahi beberapa orang perempuan, dan dia hendak menarik kembali ucapannya (menyetubuhinya), maka dia dikenai kewajiban membayar satu *kafarat*, baik dia menikahi mereka dalam satu akad ataupun beberapa kali akad yang terpisah. Ahmad telah menetapkan hal ini.

Ini adalah pendapat Urwah dan Ishaq, karena perkataan tersebut merupakan sekali sumpah, sehingga *kafarat*nya juga satu kali.

Seperti kasus kalau seorang suami men*zhihar* keempat orang istrinya dengan satu kata.

Diriwayatkan dari Ahmad, "setiap akad nikah memiliki satu *kafarat*, jadi kalau seseorang menikahi dua orang perempuan dalam satu akad, dan dia hendak menarik kembali ucapannya (menyetubuhi), maka dia dikenai kewajiban membayar satu *kafarat*. Kemudian tatkala dia menikahi perempuan yang lain, dan dia hendak menarik kembali ucapannya (menyetubuhi), maka dia dikenai kewajiban membayar *kafarat* lain yang berbeda."

Keterangan tersebut juga diriwayatkan dari Ishaq, karena akad bagi istri ketiga, yang mengakibatkan berlakunya *zhihar* telah terpenuhi, dan dia hendak menarik kembali ucapannya (menyetubuhi) setelah pembayaran *kafarat* untuk kedua istrinya yang pertama kali dinikahinya, sehingga dia dikenai kewajiban membayar satu *kafarat* untuknya, seperti kalau dia men-*zhihar*nya pertama kali.

Kalau seorang suami berkata pada perempuan lain yang bukan istrinya, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku," dan dia berkata, "Maksud perkataanku itu adalah, dia seperti ibuku dalam hal mengharamkannya pada saat itu saja," maka keinginannya tersebut bisa dipatuhi. Namun, apakah pernyataan tersebut bisa diterima dalam menetapkan hukum *zhihar*? Pernyataan tersebut memuat dua pandangan. *Pertama*, pernyataan tersebut tidak bisa diterima, karena perkataan tersebut adalah perkataan yang sharih (tegas) menunjukkan *zhihar*, karena itu pengalihan *zhihar* ke selain *zhihar* tidak bisa diterima.

Kedua; bisa diterima, karena perempuan yang bukan istrinya haram baginya, sama seperti ibunya haram baginya.

Abu Al Qasim berkata, "Kalau seseorang berkata, 'Kamu bagiku haram', dan maksud perkataannya adalah pada saat itu saja (saat dia berkata), maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, sekalipun dia menikahinya, karena dia orang yang berkata benar. Dan kalau maksud

perkataannya adalah setiap saat, maka dia tidak boleh menyetubuhinya, sekalipun dia telah menikahinya, sampai dia membayar *kafarat zhihar*."

Sedangkan tatkala maksud perkataan seseorang pada perempuan yang bukan istrinya, "Kamu bagiku haram" adalah menyampaikan informasi tentang keharamannya pada saat itu, maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, karena dia orang yang berkata benar, karena dia menyifati perempuan yang bukan istrinya tersebut dengan sifatnya yang tepat, dan dia tidak mengeluarkan perkataan mungkar dan dusta.

Demikian juga kalau dia mengucapkan perkataan tersebut secara mutlak, dan dia tidak mempunyai niat apapun, maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, karena dia berkata benar.

Apabila dia bermaksud mengharamkannya setiap saat, maka perkataan tersebut disebut *zhihar*, karena perkataan "haram," jika yang dia kehendaki dengan perkataan tersebut adalah *zhihar*, disebut *zhihar* bagi istri, maka demikian pula bagi perempuan yang bukan istrinya, sehingga perkataan tersebut seperti ucapannya, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku."

Abu Al Qasim berkata, "Kalau seseorang men-*zhihar* istrinya, dan ternyata dia seorang budak perempuan, lalu dia belum membayar *kafarat* sampai dia memilikinya, maka pernikahan menjadi *fasakh* (batal dengan sendirinya), dan dia tidak boleh menyetubuhinya sampai dia membayar *kafarat*."

Secara garis besar pernyataan tersebut maksudnya adalah, *zhihar* yang ditujukan pada setiap istri, baik berstatus budak ataupun perempuan merdeka. Jadi, tatkala seorang suami men-*zhihar* istrinya yang berstatus budak, lalu dia memilikinya, maka pernikahan menjadi *fasakh* (batal dengan sendirinya).

Para pengikut madzhab kami memiliki pendapat yang berbeda mengenai masih berlakunya hukum *zhihar*. Al Kharqi dalam masalah ini menuturkan, "*Zhihar* masih tetap berlaku, dan dia tidak halal berhubungan intim sampai dia membayar *kafarat*." Demikian Malik, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berpendapat. Dan Asy-Syafi'i telah menetapkan hukum tersebut.

Al Qadhi berkata, "Pendapat yang menjadi madzhab ini seperti yang diutarakan oleh Al Kharqi." yaitu pendapat Abu Abdullah bin Hamid, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴿٣﴾

"*Orang-orang yang menzhihar istri mereka, Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak, sebelum kedua suami istri itu bercampur ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3)."

Dan suami dalam masalah tersebut, telah men-*zhihar* istrinya, sehingga dia tidak halal menyentuhnya, sampai dia membayar *kafarat*. Alasan lain, *zhihar* benar-benar sah bagi dirinya, dan hukumnya tidak gugur akibat thalak yang menghilangkan kepemilikan dan kehalalannya, maka lebih-lebih kalau kehalalannya diperoleh melalui kepemilikan hamba sahaya oleh dirinya (bukan melalui perkawinan). Alasan lain, *zhihar* tersebut merupakan sumpah yang mengesahkan penetapan *kafarat*, sehingga *kafarat* tersebut hukumnya wajib, bukan selain *kafarat*, seperti sumpah-sumpah yang lain.

Abu Bakar Abdun bin Al Aziz mengatakan, "*Zhihar* gugur akibat kepemilikannya terhadap hamba sahaya tersebut, dan apabila dia menyetubuhinya, maka dia telah melanggar sumpah, dan dia dikenai

kewajiban membayar *kafarat* sumpah, seperti kasus kalau dia men-*zhihar* istrinya, dan dia ternyata hamba sahaya, karena dia telah keluar dari status istri."

Pernyataan Abu Bakar tersebut menetapkan bolehnya berhubungan intim dengannya sebelum membayar *kafarat*. Karena dia telah menggugurkan *zhihar* dan mengubahnya menjadi sumpah, seperti pengharaman hamba sahayanya, jadi apabila dia memerdekakannya sebagai bentuk pembayaran *kafarat*nya, maka sah menurut dua pendapat, karena apabila dia menikahinya sesudah memerdekakan tersebut, maka dia halal baginya tanpa harus membayar *kafarat*, karena dia telah membayar *kafarat zhihar*nya dengan memerdekakannya, dan kecukupan *kafarat* tersebut sebagai *kafarat* yang wajib akibat sumpah tersebut tidak bisa tercegah, sama seperti kasus kalau dia berkata, "Jika aku memiliki budak perempuan, maka memerdekakan budak perempuan adalah kewajiban terhadap Allah bagiku," lalu dia memiliki budak perempuan, lantas dia memerdekakannya. Sedang apabila dia memerdekakannya bukan sebagai *kafarat*, kemudian dia menikahinya, maka hukum *zhihar* kembali berlaku, dan dia tidak halal baginya sampai dia membayar *kafarat*.

Abu Al Qasim berkata, "Kalau seorang suami men-*zhihar* keempat istrinya dengan satu kalimat, maka dia tidak dikenai kewajiban melebihi satu *kafarat*."

Secara garis besar pernyataan tersebut maksudnya adalah, tatkala seorang suami men-*zhihar* istrinya yang berjumlah empat orang dengan satu perkataan, misalnya dia berkata, "Kalian bagiku seperti punggung ibuku," maka dia tidak dikenai kewajiban melebihi satu *kafarat*, tanpa ada khilaf dalam madzhab ini.

Ini adalah pendapat Ali, Umar, Urwah, Thawus, Atha`, Rabi'ah, Malik, Al Auza'i, Ishaq, Abu Tsaur, dan Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*. Sedang Al Hasan, An-Nukha'i, Az-Zuhri, Yahya Al Anshari, Al

Hakam, Ats-Tsauri, kalangan rasionalis dan Asy-Syafi'i dalam qaul jadid mengatakan, "Dia dikenai kewajiban *kafarat* untuk masing-masing istri, dia telah menetapkan *zhihar* dan penarikan kembali ucapannya (*al 'aud*) bagi masing-masing istri, karena itu wajib bagi dirinya membayar *kafarat* untuk masing-masing istri, seperti kalau dia men-*zhihar*nya secara terpisah."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan pendapat Umar dan Ali yang bersifat umum, yang telah diriwayatkan oleh Al Atsram dari mereka, dan sepengetahuan kami di kalangan para sahabat tidak ada orang yang menentang pendapat mereka berdua, sehingga pendapat tersebut telah menjadi ijma'. Alasan lain, *zhihar* itu adalah kalimat yang menetapkan kewajiban *kafarat* akibat melakukan tindakan yang berlawanan dengan kalimat tersebut, sehingga tatkala kalimat tersebut diproyeksikan untuk sekelompok orang, maka menetapkan kewajiban satu *kafarat*, seperti halnya sumpah demi Allah *Ta'ala*.

Berbeda dengan kasus tatkala dia men-*zhihar* keempat istrinya dengan beberapa kalimat, maka setiap kalimat menetapkan kewajiban *kafarat* yang dapat menghilangkan kalimat tersebut dan melebur dosanya. Sedangkan di dalam permasalahan tersebut hanya satu kalimat, karena itu satu *kafarat* dapat menghilangkan akibat hukum dari kalimat tersebut dan melebur dosanya, sehingga kalimat tersebut tidak menyisakan akibat hukum apapun.

Yang difahami dari pernyataan Al Kharqi, "Tatkala seorang suami men-*zhihar* keempat istrinya dengan beberapa kalimat, misalnya dia berkata pada masing-masing istri, 'Kamu bagiku seperti punggung ibuku," yaitu setiap sumpah memiliki konsekuensi *kafarat*.

Ini adalah pendapat Urwah dan Atha`. Abu Abdullah bin Hamid mengatakan, "*Al madzhab* adalah hanya ada satu riwayat pendapat dalam kasus ini." Al Qadhi mengatakan, "*Al madzhab* menurutku adalah keterangan yang telah dikemukakan Abu Abdullah."

Abu Bakar mengatakan, "Di dalam kasus ini ada riwayat lain yang berbeda, yaitu cukup baginya membayar satu *kafarat*," dan dia memilih pendapat tersebut, dan dia berkata, "Pendapat yang telah kami kemukakan ini mengikuti Umar bin Al Khaththab, Al Hasan, Atha`, Ibrahim, Rabi'ah, Qabishah dan Ishaq, karena *kafarat zhihar* merupakan hak Allah *Ta'ala*, sehingga *kafarat*nya tidak berulang-ulang akibat pengulangan faktornya, seperti hukuman (had), berdasarkan hal tersebut, thalak dikecualikan."

Menurut kami, pernyataan tersebut adalah sumpah yang terjadi berulang-ulang, yang ditujukan pada setiap orang yang berbeda, sehingga setiap sumpah memiliki konsekuensi *kafarat*. Seperti kasus kalau dia telah membayar *kafarat*, kemudian dia kembali melakukan *zhihar*.

Alasan lain, pernyataan tersebut adalah sejumlah sumpah, yang mana dia tidak melanggar salah satu dari sejumlah tersebut dengan melanggar sumpah yang lain, sehingga satu *kafarat* tidak menghilangkan sejumlah sumpah tersebut, seperti hukum asli sumpah yang hanya dihilangkan dengan satu *kafarat*.

Alasan lain, *zhihar* mengandung muatan yang menetapkan kewajiban *kafarat*, sehingga jumlah *kafarat* disesuaikan dengan jumlah *zhihar* yang ditujukan pada objek yang berbeda-beda, seperti kasus pembunuhan. Berbeda dengan hukuman (had), karena hukuman tertolak akibat bukti-bukti yang absurd.

Sedangkan apabila seorang suami men-*zhihar* seorang istrinya berulang-ulang, dan dia belum membayar *kafarat*, maka cukup membayar satu *kafarat*, karena pelanggarannya hanya sekali, sehingga hanya wajib membayar satu *kafarat*. Seperti kalau sumpah itu dilakukan hanya sekali.

Tatkala seorang suami men-*zhihar* istrinya, kemudian dia berkata pada istrinya yang lain, "Aku menyertakanmu bersamanya, atau

kamu orang yang ikut menyertainya, atau kamu seperti dia," dan dia berniat men-*zhihar* istri yang kedua, maka dia menjadi orang yang men-*zhihar*nya, yang menurut sepengetahuan kami tidak ada perbedaan pendapat. Demikian Asy-Syafi'i dan Malik berpendapat.

Apabila dia mengucapkan *zhihar* secara mutlak, maka dia juga menjadi orang yang men-*zhihar* istrinya, tatkala dia men-*zhihar* istri yang pertama. Abu Bakar telah menuturkannya. Demikian Malik berpendapat.

Abu Al Khaththab berkata, "ada kemungkinan dia tidak menjadi orang yang men-*zhihar* istrinya." Demikian Asy-Syafi'i berpendapat, karena pernyataan tersebut tidak sharih dalam *zhihar*, dan dia tidak berniat *zhihar*, sehingga pernyataan tersebut bukanlah *zhihar*.

Seperti kasus kalau dia mengeluarkan pernyataan tersebut sebelum men-*zhihar* istrinya yang pertama, karena memuat kemungkinan dia ikut menyertainya dalam segi keberagamannya, permusuhan, atau dalam perkawinan, atau dalam keburukan prilakunya, sehingga pernyataan tersebut tidak dikhususkan dengan *zhihar* kecuali disertai niat, seperti redaksi kinayah lainnya.

Menurut kami, penyertaan dan penyamaan itu harus dalam satu objek tertentu, sehingga objek tersebut wajib menggantungkannya dengan objek yang telah disebutkan berbarengan dengan objek tersebut, seperti jawaban pertanyaan dalam kasus tatkala pertanyaan disampaikan kepadanya, "Apakah kamu memiliki istri?," lalu dia menjawab, "Aku telah menceraikannya." Seperti *'athaf* dengan *ma'thuf 'alaih*, sifat dengan *maushuf* (yang disifati).

Pendapat mereka, bahwa pernyataan tersebut adalah kata *kinayah*, yang mana dia tidak berniat *zhihar*. Menurut pendapat kami, indikasi yang membuktikan adanya niat telah terpenuhi, sehingga tidak perlu niat.

Pendapat mereka, bahwasanya pernyataan tersebut masih memuat kemungkinan lain. Menurut pendapat kami, indikator petunjuk yang telah kami sebutkan, menghilangkan kemungkinan lain tersebut, sekalipun masih menyisakan kemungkinan lain yang terungguli, sehingga kemungkinan lain tersebut diabaikan, seperti kemungkinan lain dalam perkataan yang jelas.

Abu Al Qasim berkata, "Kafarat *zhihar* adalah memerdekakan budak perempuan mukmin yang tidak cacat, yang mengganggu (membahayakan) kinerjanya secara nyata."

Di dalam permasalahan ini ada tiga permasalahan;

Pertama; *kafarat* bagi orang yang men-*zhihar*, yang mampu memerdekakan budak, adalah memerdekakan budak perempuan. Tidak cukup membayar *kafarat* selain memerdekakan budak perempuan tersebut, yang sepengetahuan kami tidak ada khilaf di antara ulama.

Landasan hukum ketentuan tersebut adalah firman Allah *Ta'ala*,

وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

"*Orang-orang yang menzhihar istri mereka, Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3), hingga firman-Nya,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا

"*Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Dan sabda Nabi ﷺ kepada Aus bin Ash-Shamit pada saat dia men-*zhihar* istrinya, "*Dia harus memerdekakan budak perempuan*," aku berkata, "Dia tidak mendapatkan (budak perempuan)," Nabi bersabda, "*Dia harus berpuasa*," dan sabda Nabi kepada Salamah bin Shakhr pun demikian. Jadi, apabila seseorang mendapatkan budak perempuan, dan dia tidak membutuhkannya, atau dia mempunyai sejumlah uang lebih untuk memenuhi kebutuhannya, dan dia bisa mendapatkan budak perempuan dengan nominal uang tersebut, maka tidak mencukupinya kecuali memerdekakan budak tersebut, karena keberadaan perkara yang diganti, tatkala menukar dengan pengganti tidak mencukupi, maka kemampuan mengadakan nominal uang yang setara dengan harga perkara yang diganti tersebut, mencegah penukaran dengan yang lain, seperti air dan nominal uang yang setara dengan harga air, mencegah beralih ke tayamum.

Kedua; tidak cukup bagi dirinya kecuali memerdekakan budak perempuan mukmin dalam *kafarat zhihar*, seperti sejumlah sumpah lainnya. Ini zhahir madzhab ini. ini adalah pendapat Al Hasan, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq dan Abu Ubaid. Dari Ahmad ada riwayat kedua, yaitu dianggap cukup memerdekakan budak perempuan dzimmi dalam *kafarat* selain *kafarat* pembunuhan, seperti *kafarat zhihar* dan lain sebagainya.

Dan ini menjadi pendapat Atah`, An-Nukha'i, Ats-Tsauri, Abu Tsaur, kalangan rasionalis dan Ibnu Al Mundzir, karena Allah *Ta'ala* menyatakan budak perempuan secara mutlak dalam *kafarat zhihar* ini, sehingga sesuatu yang memenuhi persyaratan kemutlakan tersebut harus dianggap mencukupi.

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan keterangan yang telah diriwayatkan oleh Mu'awiyah bin Al Hakam, dia berkata, "Aku memiliki seorang budak perempuan, lalu akupun menemui Nabi ﷺ. Aku lantas bertanya, 'apakah wajib bagiku

memerdekakan budak perempuan?', lalu Rasulullah ﷺ bertanya padanya, '*dimana Allah?*, dia lalu menjawab, 'di atas langit.', lalu beliau kembali bertanya, '*siapa aku?*, dia lalu menjawab, 'engkau adalah utusan Allah.', lalu beliau bersabda, '*merdekakanlah dia, karena dia budak perempuan mukmin.*" Muslim dan An-Nasa`i telah mempublikasikannya[7].

Jadi, Nabi membuat alasan mengenai kebolehan memerdekakannya sebagai pengganti budak perempuan yang wajib bagi dirinya, bahwa dia budak perempuan mukmin, sehingga alasan tersebut menegaskan bahwa tidaklah mencukupi memerdekakan budak yang wajib bagi dirinya kecuali budak perempuan mukmin. Alasan lain, kewajibannya adalah membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak, sehingga tidak mencukupi kecuali memerdekakan budak perempuan mukmin, seperti *kafarat* dalam kasus pembunuhan. Dan redaksi yang bersifat mutlak disamakan dengan redaksi yang dibatasi, ditinjau dari segi qias, jika ditemukan maksud yang sama di dalam redaksi yang mutlak tersebut, dan harus membatasinya, sehingga kami sepakat bahwasanya tidaklah mencukupi kecuali memerdekakan budak yang bersih dari cacat yang mengganggu (membahayakan) kinerjanya secara nyata, sehingga pembatasan dengan bersih dari kekufuran lebih utama.

Ketiga: Tidaklah mencukupi baginya kecuali memerdekakan budak yang tidak cacat, yang dapat mengganggu pekerjaannya secara nyata. Karena tujuan pembebasan tersebut adalah menyerahkan segala hal yang berguna yang bersumber dari pekerjaannya tersebut, dan dia bisa beraktivitas untuk dirinya sendiri, dan hal ini tidak bisa terpenuhi bila disertai cacat yang mengganggu pekerjaannya secara nyata, sehingga memerdekakan budak yang buta dianggap tidak mencukupi, karena orang buta tidak mampu beraktifitas dalam mayoritas pekerjaan.

---

[7] Muslim telah mempublikasikannya (1/ Masjid dan tempat-tempat shalat/ 33/ 382), An-Nasa`i dalam *Sunan-nya* (1/ 1217), Abu Daud dalam *Sunan-nya* (1/ 930) (3/ 3282) dan Ahmad dalam *Musnad* karyanya (5/ hlm. 447, 449).

Seorang budak lumpuh, dan budak yang terputus kedua tangan atau kedua kakinya juga dianggap tidak mencukupi, karena kedua tangan adalah alat untuk bertindak, sehingga tidak mungkin bagi dirinya melakukan pekerjaan tanpa kedua tangan, sedang kedua kaki adalah alat berjalan, sehingga dia tidak memiliki kesiapan untuk melakukan pekerjaan yang banyak dengan hilangnya kedua kaki. Kelumpuhan anggota tubuh (tangan dan kaki) sama seperti terpotong dalam hal kecukupan membebaskan budak ini.

Pembebasan budak yang gila secara kontinyu dianggap tidak mencukupi, karena ada dua muatan yang terkandung di dalam diri orang gila, yaitu hilangnya fungsi sejenis dan adanya hal yang menggangu pekerjaan. Demikian Malik, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berpendapat.

Diceritakan dari Daud, "bahwasanya dia membolehkan setiap budak perempuan, yang mana sebutan budak bisa dilayangkan kepadanya, dengan mengambil sisi kemutlakan redaksi budak tersebut."

Menurut kami, pembebasan budak ini merupakan jenis *kafarat*, sehingga dianggap tidak mencukupi kalau membayar *kafarat* dengan jenis yang tidak bisa disebut *kafarat*. Seperti memberi makan, karena tidak cukup memberi makan berupa makanan yang dimakan ngengat (*musawwas*) tidak pula makanan berupa makanan yang busuk, sekalipun itu disebut makanan. Dan ayat tersebut dibatasi dengan ketentuan yang telah kami sebutkan.

Pembebasan budak yang terputus satu tangan atau satu kakinya dianggap tidak mencukupi. Pembebasan budak yang lumpuh satu tangan atau satu kakinya juga demikian. Dan pembebasan budak yang terputus jempol tangannya, jari telunjuk atau jari tengah tangannya juga dianggap tidak mencukupi, karena fungsi tangan hilang dengan hilangnya kesemua anggota tubuh tersebut.

Pembebasan budak yang terputus jari kelingking dan jari manis dari salah satu tangannya dianggap tidak mencukupi, karena fungsi kedua tangan mayoritas hilang akibat terputusnya jari-jari tersebut.

Apabila setiap satu jari tangannya terputus, maka boleh membebaskan budak semacam itu, karena fungsi kedua telapak tangan tetap utuh. Terputusnya ujung jari jempol sama seperti terputus semuanya, karena fungsi jempol hilang akibat terputus tersebut, karena jempol memiliki dua ruas. Apabila selain jempol, maka tidak dilarang, karena fungsinya tidak hilang, karena jari-jari selain jempol yang terputus menjadi seperti jari-jari yang pendek-pendek, hingga kalau seandainya seluruh jari-jarinya selain jempol, yang masing-masing dari jari-jari tersebut ujungnya terputus, maka tidak menghalangi kecukupan membebaskan budak semacam itu.

Apabila dua ruas dari sebuah jari terputus, maka jari tersebut seperti terputus semuanya, karena terputusnya dua ruas jari tersebut dapat menghilangkan fungsi jari tersebut. Keterangan ini semua adalah madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Hanifah berpendapat, "Pembebasan budak yang terputus salah satu dari kedua tangan atau salah satu dari kedua kakinya dianggap mencukupi. Kalau tangan dan kakinya semuanya terputus secara selang-seling, maka pembebasan budak semacam itu dianggap cukup, karena fungsi sejenis masih tetap utuh, sehingga dia cukup buat *kafarat* seperti budak yang buta sebelah matanya. Sedangkan jika keduanya terputus dari satu arah, maka pembebasan budak semacam ini tidak mencukupi, karena fungsi dari hal tersebut hilang."

Menurut kami, terputus tangan dan kaki secara selang-seling ini mempengaruhi pekerjaan budak, dan mengganggu (pekerjaannya) secara nyata, maka pembebasan budak semacam ini tidak mencukupi, seperti kasus kalau keduanya terputus dari satu arah. Terputusnya tangan dan kaki berbeda dengan buta sebelah mata, karena buta sebelah

itu tidak menggangu pekerjaannya secara nyata. Dan mempertimbangkan gangguan tersebut lebih diutamakan daripada mempertimbangkan fungsi dari jenis budak tersebut, karena kalau penciumannya hilang atau kedua daun telinganya terputus, pembebasan budak dengan jenis seperti ini dianggap mencukupi, sekalipun kehilangan fungsi dari jenis tersebut.

Pembebasan budak yang pincang dianggap tidak mencukupi, jika tingkat kepincangannya sangat kentara serta sangat buruk, karena dapat mengganggu pekerjaannya, sehingga pincang semacam ini seperti terputusnya kaki, sedang apabila kepincangannya sedikit, kecukupan pembebasan budak semacam ini tidak tercegah, karena gangguannya relatif sedikit.

Pembebasan budak yang buta sebelah matanya dianggap mencukupi, menurut pendapat mereka semua. Abu Bakar mengatakan, "Di dalam masalah ini ada pendapat lain yang berbeda, yaitu pembebasan budak yang buta sebelah matanya dianggap tidak mencukupi, karena buta sebelah mata merupakan kekurangan yang mencegah sahnya kurban, dan mencegah kecukupan dalam hadyu, karena serupa dengan hewan yang buta kedua matanya." Namun, yang shahih adalah pendapat yang telah kami kemukakan.

Karena tujuan pembebasan budak adalah menyempurnakan sejumlah kedudukan hukum hamba sahaya dan mengubah status hamba sahaya menjadi pemilik sejumlah aktifitas dirinya. Dan buta sebelah mata tidak menghalangi hal tersebut. Alasan lain, buta sebelah mata tidak mengganggu pekerjaannya, sehingga serupa dengan terputusnya salah satu dari kedua daun telinga.

Buta sebelah mata berbeda dengan buta kedua mata, karena buta kedua mata dapat mengganggu pekerjaannya secara nyata, menghalangi banyak aktifitas, dan menghilangkan fungsi sejenis.

Buta sebelah mata berbeda dengan terputusnya salah satu dari kedua tangan dan kedua kaki, karena dia tidak bisa melakukan dengan salah satu dari kedua tangan dan kedua kaki, suatu pekerjaan yang dilakukan dengan kedua tangan dan kedua kaki. Sedangkan orang yang buta sebelah matanya masih mampu melihat menggunakan salah satu dari kedua matanya, sesuatu yang bisa dilihat dengan kedua matanya.

Sedangkan hewan kurban dan hadyu, apabila murni buta sebelah tidak mencegah keabsahan kedua hal tersebut, namun yang mencegah keabsahan keduanya adalah tertutupnya bola mata dan lenyapnya anggota yang tampak elok. Alasan lain, di dalam kurban tidak mencukupi hewan yang terputus telinga dan tanduknya, sedangkan dalam masalah pembebasan budak, dianggap mencukupi kecuali sesuatu yang mengganggu pekerjaannya.

Pembebasan budak yang terputus kedua daun telinganya dianggap mencukupi. Demikian, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat.

Sedangkan Malik dan Zufar berpendapat, "Budak semacam itu tidak mencukupi, karena kedua telinga adalah dua buah anggota tubuh, yang mengandung diyat (denda), yang keduanya serupa dengan kedua tangan."

Menurut kami, terputusnya kedua telinga tidak mengganggu pekerjaannya secara nyata, sehingga pembebasan budak perempuan semacam ini tidak mencegah keabsahan *kafarat*, seperti kekurangan pendengaran, berbeda dengan terputusnya kedua tangan.

Pembebasan budak yang terpotong hidungnya dianggap mencukupi sesuai dengan alasan tersebut. Pembebasan budak yang tuli dianggap mencukupi, tatkala dia mengerti dengan bahasa isyarat. Pembebasan budak yang bisu dianggap mencukupi, tatkala bahasa isyaratnya dapat dimengerti dan dia mengerti bahasa isyarat orang lain. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i dan Abu Tsaur.

Kalangan rasionalis mengatakan, "Tidak mencukupi, karena fungsi sejenis itu telah hilang, sehingga budak semacam itu serupa dengan budak yang kehilangan akal." Inilah yang ditetapkan dari Ahmad. Karena kebisuan adalah cacat/ kekurangan yang sangat kentara, yang menghalangi dia untuk mendapatkan sejumlah status tertentu, seperti jabatan hakim dan menjadi saksi. Karena mayoritas orang tidak mengerti bahasa isyaratnya, sehingga kebisuan membuatnya menderita di saat dia tidak dipakai.

Apabila bisu dan tuli berkumpul (dalam diri hamba sahaya), Al Qadhi mengatakan, "Pembebasan budak semacam ini tidak mencukupi." Ini adalah pendapat sebahagian ulama pengikut Asy-Syafi'i. Karena terkumpul dua kekurangan dalam diri hamba sahaya semacam ini dan hilangnya kedua fungsi sejenis.

Alasan pendapat yang menganggap cukup adalah, bahwa bahasa isyarat menduduki posisi perkataan dalam segi memberikan pemahaman. Sangat banyak putusan hukum yang diberlakukan bagi dirinya, sehingga pembebasan hamba sahaya semacam ini dianggap mencukupi, seperti orang yang kehilangan indra penciumannya. Sedangkan pembebasan orang yang kehilangan indra penciumannya dianggap mencukupi, karena kekurangan tersebut tidak mengganggu pekerjaannya dan tidak pula mengganggu aktifitasnya yang lain.

Sedangkan pembebasan budak yang sakit, jika dia masih diharapkan kesembuhannya, seperti sakit panas dan sakit lain yang serupa dengannya, maka dianggap mencukupi untuk *kafarat*. Sementara jika tidak bisa diharapkan kesembuhannya, seperti sakit paru-paru (TBC) dan sejenisnya, maka pembebasan budak semacam ini tidak mencukupi, karena penyakit semacam ini jarang hilang kembali, dan tidak mudah melakukan pekerjaan dengan masih adanya penyakit tersebut.

Sedangkan pembebasan budak yang kurus bawaan lahir, jika dia masih bisa melakukan pekerjaannya dengan kondisi semacam ini,

maka dianggap mencukupi, jika tidak mudah melakukan pekerjaannya, maka tidak mencukupi. Pembebasan budak yang bodoh (*al ahmaq*), yaitu orang yang kerap melakukan kesalahan dengan akalnya, melakukan sejumlah perbuatan yang tidak memiliki kemanfaatan, dan memandang kesalahan sesuatu yang tepat dan benar, orang yang jatuh pingsan selama beberapa waktu, orang dikebiri, orang yang terputus zakarnya, orang yang vaginanya tersumbat daging dan orang yang sudah lanjut usia yang masih mampu melakukan pekerjaannya, dianggap mencukupi, karena sesuatu yang tidak mengganggu pekerjaannya, tidak mencegah pengalihan status budak menjadi pemiilik sejumlah fungsi dirinya dan menyempurnakan status hukum dirinya, sehingga kecukupan pembebasan budak semacam ini terpenuhi, seperti budak yang bersih dari sejumlah cacat.

Pembebasan budak yang suka melakukan kejahatan, budak yang digadaikan, dan pembebasan budak oleh orang yang jatuh pailit, jika kita mengatakan sah pembebasan mereka, pembebasan budak yang ditangguhkan kebebasannya pada saat pemiliknya meninggal (*mudabbar*) dan budak hasil perzinaan dianggap mencukupi, karena sempurnanya pembebasan bagi diri mereka.

Pembebasan budak yang dighasab dianggap tidak mencukupi, karena dia tidak bisa bebas untuk melakukan sejumlah fungsi yang dimilikinya. Tidak mencukupi pembebasan budak yang pergi jauh yang terputus informasinya, kabar keberadaannya tidak diketahui, karena hidupnya tidak diketahui, karena sahnya pembebasan dirinya tidak diketahui oleh dirinya.

Sedangkan jika kabar keberadaannya tidak terputus, maka pembebasannya dianggap mencukupi, karena pembebasan tersebut adalah pembebasan yang sah. Pembebasan janin tidak sah, karena segala ketentuan hukum dunia belum diberlakukan bagi dirinya. Karena itu tidak wajib mengeluarkan zakat fitrah untuk janin. Di samping itu

kelahiran dan hidupnya tidak bisa diketahui secara pasti. Pembebasan hamba sahaya yang mempunyai anak dari tuannya dianggap tidak mencukupi, karena kebebasannya telah diperoleh melalui faktor selain *kafarat*, dan kepemilikan dalam diri hamba sahaya yang mempunyai anak dari tuannya tidak sempurna, karena itu tidak boleh menjualnya.

Thawus dan Al Battiy mengatakan, "pembebasan hamba sahaya yang mempunyai anak dari tuannya dianggap mencukupi, karena pembebasan tersebut adalah pembebasan yang sah."

Pembebasan budak yang sedang mencicil kebebasannya yang telah membayar sebahagian cicilannya dianggap tidak mencukupi, insya Allah kami akan menyampaikan masalah ini dalam pembahasan sejumlah *kafarat*.

Abu Al Qasim berkata, "Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut."

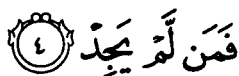
Para ulama sepakat, bahwasanya suami yang men-*zhihar* istrinya tatkala tidak mendapatkan budak, kewajibannya adalah berpuasa dua bulan berturut-turut. Hal ini sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا

"*Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4), dan hadits Aus bin Ash-Shamit dan Salamah bin Shakhr.

Para ulama sepakat bahwa siapa yang mendapatkan budak yang tersisa untuk memenuhi kebutuhannya, dia tidak boleh beralih ke puasa. Apabila dia memiliki budak, yang mana dia masih membutuhkan pelayanannya, karena lumpuh, lanjut usia, sakit, kebanggaan sejumlah orang atau sejenisnya, yakni segala hal yang menyulitkan dirinya untuk melayani dirinya sendiri, atau dia termasuk orang yang tidak terbiasa

melayani dirinya sendiri, dan dia tidak mendapatkan budak yang tersisa untuk melayaninya, maka dia tidak wajib memerdekakan budak.

Seperti inilah Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah, Malik dan Al Auza'i berpendapat, "Tatkala seseorang mendapatkan budak, maka dia wajib memerdekakannya, dan dia tidak dibolehkan beralih ke puasa, baik dia membutuhkan pelayanannya atau tidak, karena Allah menetapkan persyaratan dalam beralih ke puasa dia tidak mendapatkan budak, melalui firman-Nya,

'*Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak)...*' (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4), dan orang ini adalah orang yang mendapatkan budak."

Apabila dia mendapatkan uang yang setara dengan harga budak tersebut, dan dia membutuhkannya, maka dia tidak harus membelinya. Seperti inilah Abu Hanifah berpendapat. Malik mengatakan, "Dia harus membelinya, karena mendapatkan uang yang setara dengan harga budak tersebut, seperti mendapatkan budak."

Menurut kami, sesuatu yang menjadi habis untuk memenuhi kebutuhan seseorang, maka hal tersebut dianggap sesuatu yang tidak ada, yang membolehkan beralih ke pengganti, seperti apabila seseorang yang mendapatkan air, yang mana dia membutuhkannya karena kehausan, maka dia dibolehkan beralih ke tayamum.

Apabila dia memiliki seorang budak yang menjadi pelayan, dan dia termasuk orang yang terbiasa melayani dirinya sendiri, maka dia wajib memerdekakannya. Karena dia adalah orang yang mempunyai kelebihan untuk memenuhi kebutuhannya, berbeda dengan orang yang tidak terbiasa melayani dirinya sendiri, karena dia akan menanggung

beban berat pada saat memerdekakan budaknya, dan menyia-nyiakan banyak kebutuhannya.

Apabila dia memiliki seorang budak yang menjadi pelayan istrinya, dan istrinya termasuk orang yang terbiasa harus dilayani, atau dia memiliki seorang budak yang mencari makan dengan mengolah tanah mereka, memiliki rumah yang dia tempati, memiliki perkebunan yang dia membutuhkan hasilnya untuk biaya hidupnya, atau dia memiliki barang dagangan, yang labanya tidak cukup untuk biaya hidupnya, maka dia tidak wajib memerdekakan budak.

Apabila dia merasa cukup dari sekian banyak hal tersebut, yakni segala hal yang memungkinkan baginya membeli budak dengan kekayaan lebih tersebut, maka dia wajib memerdekakan budak, karena dia orang yang mendapatkan budak.

Apabila dia memiliki budak perempuan yang melayani dirinya, yang memungkinkan bagi dia menjualnya sekaligus membeli dua budak dengan uang hasil penjualan budak tersebut, dan dia merasa cukup dengan pelayanan salah satunya, dan memerdekakan yang lainnya, maka dia wajib memerdekakan budak, karena di dalam memerdekakan budak tersebut tidak menimbulkan dampak yang mengganggu kebutuhannya.

Demikian juga, kalau dia memiliki banyak pakaian yang sangat mahal harganya, yang melebihi harga sejumlah pakaian bagi orang seperti dirinya, yang memungkinkan baginya untuk menjualnya sekaligus membeli kebutuhan pakaiannya dan membeli budak, maka dia wajib memerdekakan budak tersebut.

Apabila seseorang memiliki sebuah rumah, yang memungkinkan bagi dirinya untuk menjualnya, sekaligus membeli rumah yang cukup untuk tempat tinggalnya dan membeli budak, atau memiliki tanah pekarangan yang sisa kecukupannya dari tanah pekarangan itu memungkinkan bagi dirinya untuk membeli budak, maka dia wajib

memerdekakannya, dan dia masih memiliki kecukupan yang haram bagi dirinya untuk menerima zakat dengan kondisi kecukupan semacam ini. jadi, tatkala ada sisa kelebihan harta dari semua kebutuhan tersebut, maka membayar *kafarat* menjadi wajib di dalam sisa kelebihan harta tersebut. Madzhab Asy-Syafi'i di dalam semua bagian pembahasan ini seperti pendapat kami.

Apabila dia memiliki seorang gundik (*sariyah*), maka dia tidak wajib memerdekakannya, karena dia membutuhkannya. Apabila memungkinkan baginya untuk menjualnya dan membeli gundik yang lain dan seorang budak perempuan yang hendak dia merdekakan, maka dia tidak wajib melakukan hal tersebut, karena kewajiban *kafarat* berhubungan langsung dengan dirinya, sehingga budak yang lain tidak bisa menggantikan posisinya, apalagi jika harganya lebih rendah dari gundik tersebut.

Apabila dia seorang yang berkecukupan pada saat tibanya kewajiban membayar *kafarat*, hanya saja aset yang dia miliki jauh (dari tempat tinggalnya), maka apabila aset tersebut diharapkan bisa datang dalam waktu dekat, maka tidak dibolehkan beralih ke puasa, karena keberadaan aset yang semacam itu sama seperti menunggu untuk membeli budak.

Apabila harus menunggu datangnya aset tersebut dalam waktu yang sangat lama, maka tidak dibolehkan beralih ke puasa dalam masalah selain *kafarat zhihar*, karena tidak ada masalah dalam menunggu kedatangan aset tersebut.

Apakah hal tersebut dibolehkan dalam *kafarat zhihar*?, ada dua pendapat dalam masalah ini. *pertama*; tidak dibolehkan. Karena masih mendapatkan jenis *kafarat* yang pertama, yang tersimpan di dalam kekayaannya. Sehingga *kafarat zhihar* serupa dengan sejumlah *kafarat* lainnya. *Kedua*; dibolehkan beralih ke puasa. Karena dia diharamkan

mencampuri istrinya. Sehingga dia dibolehkan beralih ke puasa, karena untuk memenuhi hajat tersebut.

Apabila muncul persoalan, kalau seseorang tidak mendapatkan air dan nominal yang setara dengan harga air, maka dia dibolehkan beralih ke tayamum, sekalipun dia mampu mendapatkannya di wilayah tempat tinggalnya. Menurut kami, thaharah itu hukumnya wajib karena hendak mengerjakan shalat, dia tidak dibolehkan menunda shalat hingga melewati waktunya, sehingga kebutuhan akan hal tersebut yang mendorong beralih ke tayamum, berbeda dengan permasalahan kami, alasan lain kalau kami melarangnya untuk bertayamum, karena memiliki kemampuan mendapatkannya di wilayah tempat tinggalnya, maka keringanan bertayamum hilang, karena setiap orang memiliki kemampuan mendapatkan hal tersebut.

Apabila dia mendapatkan nominal yang setara dengan harga seorang budak, namun dia tidak mendapatkan budak yang hendak dia beli, maka dia dibolehkan beralih ke puasa. Seperti kasus kalau dia mendapatkan nominal uang yang setara dengan harga air, namun dia tidak mendapatkan air yang hendak dia beli.

Apabila dia mendapatkan budak, yang dijual dengan harga yang melebihi standar harga umum, yang bisa menghabiskan kekayaannya, maka tidak wajib membelinya, karena di balik pembelian budak tersebut membuat dia jatuh miskin.

Apabila harga budak tersebut tidak menghabiskan kekayaannya, ada dua pandangan. *Pertama*; dia wajib membelinya, karena dia orang yang mampu mendapatkan budak dengan harga yang bisa dia penuhi, yang tidak menghabiskan kekayaannya. Sehingga kasus ini serupa dengan kasus kalau budak tersebut dijual dengan harga standar umum.

Kedua; dia tidak wajib membelinya, karena dia tidak mendapatkan budak dengan harga standar umumnya budak, yang membuat dia serupa dengan orang yang tidak mendapatkan budak.

Landasan dari kedua pendapat tersebut adalah, seseorang yang tidak mendapatkan air, tatkala dia mendapatkannya dengan harga melebihi harga air pada umumnya. Jadi, apabila dia mendapatkan budaknya seharga budak pada umumnya, hanya saja budak tersebut adalah budak yang berlevel tinggi, yang total harganya bisa mencukupi untuk membeli beberapa budak dari jenis yang lain, maka dia tetap wajib membelinya, karena budak tersebut sudah sesuai dengan harga budak pada umumnya, dan pembelian budak dengan harga sebesar itu tidak dianggap sebagai bentuk kerugian yang memiskinkan dirinya, justru kerugian tersebut terletak dalam memerdekakannya. Namun, hal tersebut tidak menghalangi kewajiban memerdekakan budak tersebut, seperti kasus kalau dia adalah pemilik budak tersebut.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila seseorang meninggalkan puasa sehari misalnya dalam kurun waktu dua bulan karena ada uzur, maka dia boleh meneruskan puasanya. Sedangkan apabila dia meninggalkan puasa sehari saja tanpa uzur, maka dia harus memulainya dari awal."

Para ulama telah menyepakati kewajiban berturut-turut dalam melaksanakan puasa *kafarat zhihar*. Dan mereka pun telah menyepakati bahwa apabila seseorang telah berpuasa selama setengah bulan, kemudian dia menghentikan puasa tanpa uzur, dan meninggalkan puasa, maka dia wajib memulai puasa dua bulan tersebut dari awal.

Mengapa demikian, tentunya hal ini sesuai dengan redaksi ayat Al Qur`an dan As-Sunnah yang menghendaki demikian. Makna berturut-turut (*tatabu*) yaitu adanya kontinuitas (*muwalah*) antara puasa yang dilakukan setiap selama dua bulan tersebut. Sehingga dia tidak boleh meninggalkan puasa sehari saja selama dua bulan, dan tidak boleh

berpuasa selain *kafarat*. Dalam hal berturut-turut tidak perlu niat, namun cukup melakukannya saja, karena berturut-turut merupakan persyaratan ibadah, dan persyaratan ibadah tidak memerlukan niat, akan tetapi yang wajib adalah niat melakukan puasa. Ini adalah salah satu dari sejumlah pandangan para pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Pandangan yang lain, niat berturut-turut hukumnya wajib pada setiap malam, karena penggabungan suatu ibadah ke ibadah yang lain, jika itu menjadi persyaratan, maka meniatkannya hukumnya wajib, seperti menjamak dua shalat. *Pandangan ketiga*; niat berturut-turut cukup pada malam pertama saja.

Menurut kami, berturut-turut dalam melakukan ibadah itu hukumnya wajib, sehingga memerlukan niat, seperti kontinuitas di antara beberapa rakaat shalat. Berbeda dengan menjamak antara dua shalat, karena shalat jamak adalah bentuk keringanan, sehingga perlu niat melakukan keringanan tersebut. Pernyataan yang telah mereka utarakan itu menjadi batal dengan adanya kewajiban kontinuitas di antara beberapa rakaat shalat tersebut.

Para ulama telah menyepakati bahwa perempuan yang berpuasa secara berturut-turut, tatkala dia haid sebelum menyelesaikan puasa secara sempurna, maka dia harus mengqadhainya tatkala dia telah suci dan dia melanjutkan kembali bilangan puasanya, karena haid tidak bisa dihindari dalam kurun waktu dua bulan, kecuali menunda puasa hingga masa menopause, namun di dalam penundaan puasa *kafarat* hingga masa tersebut menghawatirkan puasa, karena ada kemungkinan dia meninggal sebelum sempat berpuasa.

Nifas sama seperti haid, dalam segi tidak memutus keberurutan puasa menurut salah satu dari kedua pandangan pendapat. Karena posisinya sama dengan haid dalam berbagai ketentuan hukum yang diberlakukan dalam haid. Alasan lain, buka puasa dianggap tidak

terjadi pada saat haid dan nifas akibat menjalani keduanya. Akan tetapi masa haid dan nifas tersebut ibarat waktu malam bagi mereka berdua.

Pandangan kedua; nifas memutus keberurutan puasa, karena nifas merupakan faktor yang membatalkan puasa, yang masih bisa dihindari, dan tidak terjadi pengulangan dalam setiap tahun, oleh karena itu nifas memutus keberurutan puasa, seperti meninggalkan puasa tanpa ada uzur, dan nifas tidak bisa diqiyaskan dengan haid, karena kejadiannya lebih jarang dibandingkan haid, dan masih bisa untuk menghindarinya.

Apabila seseorang meninggalkan puasa karena alasan sakit yang menghawatirkan keselamatan jiwanya, keberurutan puasa juga tidak terputus. Keterangan ini telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Demikian Ibnu Al Musayyab, Al Hasan, 'Atha`, Asy-Sya'bi, Thawus, Mujahid, Malik, Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir dan Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim* berpendapat.

Dalam *Qaul Jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "keberurutan puasa menjadi terputus akibat sakit tersebut.," ini adalah pendapat Sa'id bin Jubair, An-Nukha'i, Al Hakam, Ats-Tsauri, dan kalangan rasionalis, karena dia meninggalkan puasa atas kemauannya sendiri, sehingga dia wajib memulai puasa dari awal, seperti kalau dia meninggalkan puasa karena alasan bepergian.

Menurut kami, dia meninggalkan puasa karena suatu faktor, yang mana dia tidak memiliki kehendak apapun di dalamnya. Sehingga hal tersebut tidak memutus keberurutan puasa, seperti seorang wanita yang meninggalkan puasa karena alasan haid. Alasan yang telah mereka sebutkan tertolak dengan alasan tersebut.

Apabila kondisi sakitnya tidak menghawatirkan keselamatan jiwanya, akan tetapi sakit tersebut membolehkan buka puasa, Abu Al Khaththab mengatakan, "Di dalam masalah ini ada dua pandangan pendapat. *Pertama*; sakit tersebut tidak memutus keberurutan puasa,

yang menyerupai sakit yang menghawatirkan keselamatan jiwanya. *Kedua*; memutus keberurutan puasa, karena dia meninggalkan puasa atas kemauannya sendiri, sehingga keberurutan puasa menjadi terputus, seperti kasus kalau dia meninggalkan puasa tanpa ada uzur sama sekali."

Sedangkan wanita hamil dan menyusui, jika mereka meninggalkan puasa karena menghawatirkan kesehatan diri mereka, maka mereka seperti orang sakit. Sementara jika mereka meninggalkan puasa karena menghawatirkan kedua anak mereka, maka di dalam permasalahan ini ada dua pandangan pendapat.

Pertama; keberurutan puasa tidak terputus, Abu Al Khaththab memilih pendapat ini. Karena, buka puasa tersebut merupakan buka puasa yang dibolehkan bagi mereka akibat faktor yang tidak ada keterkaitan sama sekali dengan kemauan mereka, sehingga keberurutan puasa tidak terputus, sama seperti kasus kalau mereka meninggalkan puasa karena menghawatirkan kesehatan diri mereka.

Kedua; keberurutan puasa menjadi terputus, karena kehawatiran tersebut diperuntukan bagi kepentingan selain mereka. Karena itu, mereka wajib membayar fidyah di samping kewajiban mengqadhai puasa.

Apabila dia meninggalkan puasa karena gila atau jatuh pingsan, keberurutan puasa tidak menjadi terputus, karena faktor tersebut merupakan uzur, yang sama sekali dia tidak memiliki kehendak untuk menjalaninya, seperti haid.

Apabila seseorang meninggalkan puasa karena alasan bepergian yang membolehkan buka puasa, pernyataan Ahmad memuat dua kemungkinan. Yang *azhhar* di antara keduanya adalah, buka puasa karena alasan tersebut tidak memutus keberurutan puasa. Karena Ahmad, dalam riwayat Al Atsram mengatakan, "Bepergian berbeda dengan sakit, dan tidak semestinya puasa *kafarat* itu lebih kuat posisinya

dibanding puasa Ramadhan." Secara leteral pernyataan ini menegaskan bahwa bepergian karena alasan tersebut tidak memutus keberurutan puasa.

Ini adalah pendapat Al Hasan. Dan ada kemungkinan keberurutan puasa menjadi terputus akibat meninggalkan puasa karena alasan tersebut. Ini adalah pendapat Malik dan kalangan rasionalis. Para ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i memiliki pendapat yang beragam, di antaranya ada yang mengatakan, "Di dalam kasus ini ada dua pendapat seperti dalam kasus sakit," dan di antara mereka ada yang mengatakan, "hanya ada satu pandangan, keberurutan puasa menjadi terputus, karena bepergian terjadi atas kemauannya sendiri, sehingga memutus keberurutan puasa, sama seperti kasus kalau dia meninggalkan puasa tanpa ada uzur sama sekali."

Pandangan pendapat pertama; buka puasa karena alasan bepergian tersebut merupakan buka puasa karena ada faktor/ uzur yang membolehkan saja, sehingga keberurutan puasa menjadi terputus akibat adanya uzur tersebut, seperti wanita yang meninggalkan puasa karena alasan haid. Buka puasa semacam ini berbeda dengan buka puasa tanpa ada uzur, karena buka puasa seperti ini tidak dibolehkan.

Apabila dia makan, sedang dia mengira fajar belum terbit, namun ternyata fajar benar-benar telah terbit, atau dia membatalkan puasa, saat dia mengira bahwa matahari telah benar-benar terbenam, namun ternyata belum terbenam, maka dia telah meninggalkan puasa, sedang dalam persoalan terputusnya keberurutan puasa ada dua pandangan yang dikemukakan. *Pertama*; keberurutan puasa tidak terputus, karena ada uzur (dugaan yang keliru). *Kedua*; buka puasa itu memutus keberurutan puasa, karena buka puasa tersebut akibat dia melakukan tindakan (dugaan) yang keliru, sehingga kasus ini menyerupai kasus kalau dia menduga bahwa dia benar-benar telah menyelesaikan puasanya dua bulan penuh, namun ternyata dugaannya salah.

Apabila dia meninggalkan puasa karena lupa akan kewajiban keberurutan puasa, atau dia tidak mengerti kewajiban tersebut, karena dia menduga bahwa dia telah menyelesaikan puasa dua bulan penuh, maka keberurutan puasa menjadi terputus, karena dia telah meninggalkan puasa akibat ketidakmengertiannya akan kewajiban tersebut, sehingga hal tersebut memutus keberurutan puasa, seperti kasus kalau dia menduga bahwa puasa yang wajib adalah satu bulan.

Apabila dia dipaksa makan atau minum, misalnya makanan dan minuman dimasukkan ke dalam mulutnya, maka puasanya tidak batal. Apabila dia makan karena takut (ancaman), Al Qadhi mengatakan, "puasanya tidak batal," dan dia tidak menuturkan pernyataan selain itu.

Di dalam masalah tersebut ada pandangan lain yang berbeda, yaitu puasanya batal, atas dasar ini apakah buka puasa semacam itu memutus keberurutan puasa? Ada dua pandangan dalam masalah ini. *Pertama*; tidak memutus keberurutan puasa, karena pemaksaan semacam itu merupakan uzur yang membolehkan buka puasa, sehingga menyerupai sakit. *Kedua*; keberurutan puasa menjadi terputus. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, karena dia membatalkan puasa sesuai dengan kemauannya sendiri akbat uzur yang langka terjadi.

Apabila dia meninggalkan puasa di tengah-tengah melakukan puasa dua bulan tanpa ada uzur, atau dia memutus keberurutan puasa dengan diselingi puasa nadzar, qadha`, sunah atau puasa *kafarat* yang lain, maka dia wajib memulai puasa dua bulan dari awal. Karena dia telah menghilangkan keberurutan puasa yang menjadi persyaratan puasa *kafarat*. Dan puasanya sah sesuai dengan niatnya. Karena waktu tersebut bukanlah waktu yang ditentukan secara khusus bagi puasa *kafarat*. Karena itu, boleh melakukan puasa di luar waktu tersebut. Berbeda dengan bulan Ramadhan, karena Ramadhan adalah bulan yang

telah ditentukan untuk melakukan puasa, yang tidak patut melakukannya di luar bulan tersebut.

Apabila dia memiliki kewajiban puasa nadzar yang waktunya tidak ditentukan, maka dia harus menundanya hingga dia menyelesaikan puasa *kafarat*nya. Apabila puasa nadzar tersebut telah dipastikan pelaksanaannya pada waktu tertentu, maka dia boleh menunda pelaksanaan puasa *kafarat* sesudah selesai puasa nadzar, atau dia mendahulukan puasa *kafarat* daripada puasa nadzar jika memungkinkan.

Apabila puasa nadzar itu dilakukan beberapa hari dalam setiap bulannya, misalnya hari Kamis atau hari-hari terang bulan, maka dia harus mendahulukan puasa *kafarat* daripada puasa nadzar tersebut, dan sesudah selesai puasa *kafarat*, dia harus mengqadhainya, karena kalau dia memenuhi nadzarnya terlebih dahulu, maka keberurutan puasa menjadi terputus, dan dia wajib memulai puasa *kafarat* dari awal, sehingga pemenuhan nadzar ini membuat dia tidak mudah untuk kembali membayar *kafarat* puasa, sedangkan nadzar masih mungkin mengqadhainya, sehingga pembayaran *kafarat* ini menjadi faktor/ uzur yang membuat dia boléh menunda pelaksanaan puasa nadzarnya, seperti orang sakit.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila dia melakukan hubungan intim dengan istrinya pada malam hari di saat dia sedang berpuasa, maka hubungan intim itu membatalkan puasa yang telah dia lakukan." Demikian, Malik, Ats-Tsauri, Abu Ubaid dan kalangan rasionalis berpendapat.

Karena, Allah *Ta'ala* berfirman,

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ﴿٤﴾

"..., *Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4). Jadi, Allah menyuruh berpuasa dua bulan yang bersih dari hubungan intim, sedangkan dia tidak menunaikan puasa dua bulan sesuai dengan apa yang Allah perintahkan, sehingga puasa yang telah dilakukan itu tidak cukup memenuhi persyaratan tersebut.

Seperti kasus, kalau dia berhubungan intim di siang hari, karena *zhihar* itu merupakan perkataan yang mengharamkan hubungan intim, dan itu tidak terbatas siang hari saja, sehingga di dalam persoalan pengharaman hubungan intim malam maupun siang hari kedudukannya sama, seperti i'tikaf.

Al Atsram telah meriwayatkan dari Ahmad, "Keberurutan puasa tidak terputus akibat hubungan intim di malam hari ini, dan dia boleh meneruskan puasanya." Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir. Karena hubungan intim di malam hari ini adalah hubungan intim yang tidak membatalkan puasa. Sehingga hubungan intim ini tidak menetapkan kewajiban harus mengulang dari awal, seperti berhubungan intim dengan istrinya yang lain.

Alasan lain, keberurutan puasa manifestasi dari kesinambungan puasa yang dilakukan hari ini dengan hari sebelumnya tanpa ada pemisah. Dan kesinambungan ini terlihat nyata, sekalipun dia berhubungan intim di malam hari. Dan melakukan larangan sebelum dia sempat menyelesaikan kewajiban puasa *kafarat* secara penuh, jika tidak menghilangkan keberurutan puasa yang menjadi persyaratan puasa, maka tidak bisa menghalangi keabsahan puasa tersebut dan kecukupannya sebagai *kafarat*.

Seperti kasus, kalau dia berhubungan intim sebelum berpuasa dua bulan, atau dia berhubungan intim di malam pertama puasa dua bulan tersebut, serta keesokan harinya dia berpuasa, dan bagi orang semacam ini, mengerjakan puasa sebelum berhubungan intim adalah

satu-satunya cara yang dia tempuh, baik dia melanjutkan atau memulai puasa dari awal.

Apabila dia menyetubuhinya, atau menyetubuhi istrinya yang lain di siang hari dari dua bulan tersebut secara sengaja, maka hal itu mengakibatkan puasanya batal, dan keberurutan puasa menjadi terputus menurut ijma' ulama, jika dia tidak memiliki uzur.

Apabila dia menyetubuhinya, atau menyetubuhi istrinya yang lain di siang hari dari dua bulan tersebut karena lupa, maka hal itu membuat puasanya batal, dan keberurutan puasa menjadi terputus menurut salah satu dari dua riwayat, karena berhubungan intim itu karena lupa tidak dianggap sebagai uzur.

Riwayat lain yang berbeda diceritakan dari Ahmad, "Berhubungan intim karena lupa tidak membatalkan puasa, dan tidak menjadikan keberurutan puasa menjadi terputus." Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir. Karena dia telah melakukan perbuatan yang membatalkan puasa karena lupa, yang menyerupai kasus kalau dia makan karena lupa.

Apabila dia dibolehkan berhubungan intim karena ada uzur, lalu dia berhubungan intim dengan istrinya yang lain di siang hari, maka keberurutan puasa menjadi terputus. Karena hubungan intim tersebut tidak berpengaruh memutus keberurutan puasa. Apabila dia berhubungan intim dengan istrinya yang di*zhihar*nya, maka seperti berhubungan intim dengannya di malam hari,.apakah keberurutan puasa menjadi terputus?

Ada dua pandangan dalam masalah ini. *Pertama*; Apabila dia berhubungan intim dengan istrinya yang lain di malam hari, keberurutan puasa tidak terputus, karena berhubungan intim tersebut tidak diharamkan bagi dirinya, dan tidak pula menghilangkan kesinambungan puasa, karena itu keberurutan puasa tidak terputus, seperti makan di

malam hari. Sepengetahuan kami di dalam masalah tidak ditemukan perbedaan pendapat.

Apabila suami yang men-*zhihar* istrinya menyentuh sebahagian anggota tubuhnya, atau dia bersentuhan kulit dengan lawan jenisnya selain vagina, menurut pandangan yang menyatakan batalnya puasa akibat perbuatan tersebut, maka hal tersebut memutus keberurutan puasa. Karena batalnya puasa akibat perbuatan tersebut menghilangkan kontinuitas puasa, jika tidak menghilangkan kontinuitas puasa, maka keberurutan puasa tidak terputus. Wallahua'lam.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila suami yang men-*zhihar* istrinya tidak mampu berpuasa, maka (wajib atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin."

Para ulama telah menyepakati bahwa suami yang men-*zhihar* istrinya tatkala tidak mendapatkan budak, dan tidak mampu berpuasa, kewajibannya adalah memberi makan enam puluh orang miskin, sesuai dengan apa yang telah Allah perintahkan dalam Kitab-Nya, dan apa yang telah di sampaikan dalam hadits Nabi-Nya ﷺ, baik dia tidak mampu berpuasa karena lanjut usia atau sakit yang dihawatirkan memperlambat kesembuhannya akibat berpuasa atau semakin parah sakitnya, atau karena besar nafsu syahwatnya, sehingga dia tidak bisa menahan dirinya untuk berhubungan intim, karena Aus bin Ash-Shamit tatkala Rasulullah ﷺ menyuruhnya berpuasa, istrinya berkata, "Wahai Rasulullah dia orang yang sudah tua, dia tidak kuat untuk berpuasa," beliau bersabda, "*Suruh dia memberi makan enam puluh orang miskin.*"

Dan tatkala beliau menyuruh Salamah bin Shakhr berpuasa, dia berkata, "Bukankah aku mendapatkan apa yang kudapatkan ini tiada lain karena puasa?," beliau bersabda, "*Suruh dia memberi makan (enam puluh orang miskin).*" Jadi, beliau menyuruh dia beralih ke memberi makan, tatkala beliau menerima kabar bahwa dia besar nafsu syahwatnya, dan syahwat yang menghalanginya untuk berpuasa.

Kami menqiaskan dengan kedua hal tersebut kasus yang menyerupainya dalam segi *ilat* yang dikandungnya, dia dibolehkan beralih ke memberi makan enam puluh orang miskin, tatkala dia tidak mampu berpuasa karena alasan sakit, sekalipun sakitnya diharapkan dapat segera hilang. Karena dia termasuk kedalam kategori orang yang disebutkan dalam firman Allah *Ta'ala*,

فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴿٤﴾

"*...Maka siapa yang tidak kuasa (wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Alasan lain, dia tidak mengetahui kapan sakit itu berakhir, sehingga ketidakmampuan berpuasa karena sakit menyerupai besarnya nafsu syahwat. Dia tidak dibolehkan beralih ke memberi makan karena alasan bepergian, karena bepergian tidak melemahkan dirinya untuk berpuasa, bepergian memiliki batas akhir yang menjadi tempat tujuannya, dan berpergian termasuk perbuatan yang dilakukan atas kemauan sendiri.

Yang wajib dalam memberi makan adalah memberi makan enam puluh orang miskin. Kurang dari itu dianggap tidak mencukupi. Seperti inilah Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah mengatakan, "Kalau seseorang memberi makan satu orang miskin selama enam puluh hari, maka memberi makan tersebut telah mencukupi." Al Qadhi Abu Al Husain telah menceritakan pendapat tersebut dari Ahmad, karena orang miskin ini belum mendapatkan haknya dari *kafarat* dengan mengambil makanan untuk sehari. Sehingga dia boleh diberi makan dari *kafarat*, seperti hari pertama.

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴿٤﴾

"*...(wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4). Sedangkan orang tersebut hanya memberi makan satu orang, sehingga dia tidak mengikuti perintah Allah.

Alasan lain, dia tidak memberi makan enam puluh orang miskin, sehingga memberi makan tersebut tidak mencukupi kewajiban *kafarat*. Seperti kasus kalau dia menyerahkan *kafarat* (memberi makan) kepadanya dalam satu hari. Alasan lain, kalau menyerahkan *kafarat* kepadanya boleh dalam beberapa hari, pasti menyerahkan *kafarat* sekaligus dalam sehari juga boleh, seperti zakat mal dan zakat fitrah.

Firman Allah tersebut menegaskan secara konkret bahwa Allah menyuruh jumlah orang miskin, bukan jumlah hari. Orang yang mengatakan boleh menyerahkan *kafarat* kepada satu orang mempertimbangkan aspek jumlah hari, bukan jumlah orang miskin.

Maksud yang terkandung di dalam kata "hari pertama" tersebut adalah dia belum mendapatkan haknya dari *kafarat*, dan pada hari kedua dia telah mendapatkan haknya dan mengambil makanan untuk sehari, sehingga tidak dibolehkan memberikan makanan kepadanya pada hari kedua, seperti kasus kalau seseorang berwasiat sesuatu untuk enam puluh orang miskin.

Abu Al Qasim berkata, "Masing-masing orang miskin memperoleh satu *mud* gandum putih (satu *mud*: 675 gr.), atau setengah *sha'* kurma kering atau gandum merah."

Secara garis besar maksud persoalan tersebut adalah, takaran makanan untuk seluruh *kafarat* adalah satu *mud* gandum putih untuk masing-masing orang miskin, atau setengah *sha'* kurma kering atau gandum merah. Di antara orang yang berpendapat satu *mud* gandum

putih adalah Zaid bin Tsabit, Ibnu Abbas dan Ibnu Umar. Al Imam Ahmad telah menceritakan hal tersebut dari mereka, dan Al Atsram telah meriwayatkannya dari mereka, dari Atha` dan Sulaiman bin Musa.

Sulaiman bin Yasar berkata, "Aku pernah menjumpai sejumlah orang, ternyata mereka memberi makan untuk *kafarat* sumpah, satu *mud* biji gandum dengan takaran *mud* yang sangat kecil, yang sama seperti *mud* Nabi ﷺ."

Abu Hurairah mengatakan, "Boleh memberi makan satu *mud* dari jenis makanan apa pun yang ditemukan." Seperti inilah, Atha`, Al Auza'i dan Asy-Syafi'i berpendapat. Sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan Abu Daud melalui sanad pegangannya sendiri, dari Atha`, dari Aus bin saudara laki-laki Ubadah bin Ash-Shamit, "Sesungguhnya Nabi ﷺ memberi kepadanya (maksudnya kepada orang yang men-*zhihar* istrinya) lima belas *sha'* gandum merah untuk memberi makan enam puluh orang miskin."[8].

Al Atsram telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri dari Abu Hurairah, hadits tentang orang yang berhubungan intim di saat puasa Ramadhan, "Nabi ﷺ membawa satu kantong kulit berisi lima belas *sha'*, lalu beliau bersabda, '*Ambil ini dan sedekahkanlah ia*.'"[9].

Jika ketentuan yang berlaku bagi orang yang berhubungan intim tersebut telah ditetapkan berdasarkan hadits tersebut, maka ketentuan tersebut juga dapat diberlakukan bagi suami yang men-*zhihar* istrinya dengan mengqiaskan padanya, alasan lain adalah memberi makan tersebut adalah memberi makan yang bersifat wajib. Sehingga takarannya tidak berbeda akibat perbedaan jenis makanan yang

---

[8] HR. Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (2/ 2218), Al Albani menilai shahih hadits ini.

[9] Ahmad telah mempublikasikannya dalam *Musnad* miliknya (6944), ini adalah hadits shahih.

dikeluarkan, seperti zakat fitrah dan membayar fidyah akibat menghilangkan sesuatu yang mengganggu kepala (menggundul).

Malik mengatakan, "Masing-masing orang miskin dua *mud* dari semua jenis makanan." Di antara orang-orang yang mengatakan dua *mud* berupa gandum (*qumh*) adalah Mujahid, Ikrimah, Asy-Sya'bi dan An-Nukha'i, karena *kafarat* tersebut merupakan *kafarat* yang memuat kewajiban puasa dan memberi makan, sehingga masing-masing orang miskin memperoleh setengah *sha'* seperti fidyah menghilangkan yang mengganggu kepala.

Ats-Tsauri dan kalangan rasionalis berkata, "Makanan berupa gandum dua *mud*, sedang berupa kurma kering dan selai satu *sha'* untuk masing-masing orang miskin, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ dalam hadits Salamah bin Shakh, '*Suruh dia memberi makanan satu wasaq kurma kering.*,'" Al Imam Ahmad dalam *Al Musnad*, Abu Daud dan lain-lain telah meriwayatkannya[10].

Al Khallal telah meriwayatkan melalui sanad yang menjadi pegangannya sendiri dari Yusuf bin Abdullah bin Salam, dari Khaulah, Rasulullah bersabda kepadaku, "*Suruh dia memberi makan enam puluh orang miskin satu wasaq kurma kering.*" Di dalam riwayat Abu Daud "Satu kantong kulit berupa kurma kering sama dengan enam puluh *sha'*."

Ibnu Majah telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Rasulullah ﷺ membayar *kafarat* menggunakan takaran *sha'* berupa kurma kering, dan beliau menyuruh

---

[10] Abu Daud dalam *Sunan*-nya telah mempublikasikannya (2/ 2213), At-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya (5/ 3299), Ad-Darimi (2/ 2273), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/ 37).

para sahabat, '*Maka barangsiapa tidak mendapatkan, maka (wajib atasnya) setengah sha' gandum.*"[11].

Al Atsram telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri dari Umar ﷺ, dia berkata, "Suruh dia memberi makan untuk (*kafarat*)ku, satu *sha'* kurma kering atau selai, atau setengah *sha'* gandum putih."[12]. Alasan lain, memberi makan itu adalah memberi makan sejumlah orang miskin. Sehingga memberi makan itu sebesar satu *sha'* kurma kering dan selai, atau setengah *sha'* gandum putih, seperti zakat fitrah.

Menurut kami, permasalahan itu sesuai dengan hadits yang telah Al Imam Ahmad riwayatkan, Isma' '*ila*' menceritakan kepada kami, Ayub menceritakan kepada kami, dari Abu Yazid Al Madani, dia berkata, "Seorang wanita dari Bani Bayadhah datang membawa setengah wasaq selai, lalu Nabi ﷺ berkata pada orang yang men-*zhihar* istrinya, '*Suruh dia memberi makan ini, karena takaran dua mud selai setara dengan satu mud gandum putih.*"

Ini adalah teks hadits menetapkan ukuran memberi makan. Dan yang menegaskan bahwa memberi makan itu sebesar satu *mud* gandum putih adalah pendapat Zaid, Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Abu Hurairah. Sepengetahuan kami tidak ada seorang pun di kalangan para sahabat menentang mereka, sehingga ketentuan ini telah menjadi ijma' sahabat.

Sedangkan yang menegaskan bahwa memberi makan itu sebesar setengah *sha'* berupa kurma kering dan selai adalah hadits yang telah diriwayatkan Atha' bin Yasar, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda pada Khaulah istri Aus bin Ash-Shamit, '*Pergilah menemui si*

---

[11] Ibnu Majah telah mempublikasikannya dalam *Sunan* miliknya (1/2112), sanad pegangannya dha'if, karena di dalamnya ada periwayat bernama Umar bin Abdullah bin Ya'la Ats-Tsaqafi. Al Hafizh berkata, dia periwayat yang dha'if.

[12] Abdurrazaq telah mempublikasikannya dalam *Mushannaf* miliknya (8/ 507/ 16075), Al Baihaqi dalam *Sunan* miliknya (10/ 55, 56).

fulan Al Anshari, karena di sisinya ada setengah wasaq kurma kering, beliau menyampaikan kabar kepadaku bahwa beliau hendak mengambil harta zakat, lalu ambilah, lantas suruh dia menyedekahkannya kepada enam puluh orang miskin."[13].

Di dalam hadits Aus bin Ash-Shamit, "Nabi ﷺ bersabda, '*Aku akan membantunya sebesar satu kantong kulit berupa kurma kering.*', aku berkata, 'wahai Rasulullah aku akan membantunya sebesar satu kantong yang lain', beliau bersabda, '*Sungguh kamu telah berbuat kebaikan, pergilah, lalu beri makan dengan makanan tersebut sebagai kafaratnya kepada enam puluh orang miskin, dan kembalilah kamu kepada putra pamanmu.*"[14].

Abu Daud telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri, dari Abu Salamah bin Abdurrahman, sesungguhnya dia berkata, "*Al 'araq* adalah satu *zinbil,* yang takarannya mencapai lima belas *sha',* sehingga dua *'araq* sama dengan tiga puluh *sha',* yang mana masing-masing orang miskin memperoleh setengah *sha'.*" Alasan lain, *kafarat* tersebut merupakan *kafarat* yang mencakup kewajiban berpuasa dan memberi makan. Sehingga masing-masing orang miskin memperoleh setengah *sha'* kurma kering dan selai seperti fidyah menghilangkan hal yang menggangu rambut.

Sedangkan riwayat Abu Daud, "Bahwasanya satu *'araq* setara dengan enam puluh *sha',*" dia menilai dha'if riwayat tersebut, dan selain riwayat tersebut lebih kuat daripada riwayat ini. Dan di dalam hadits tersebut terdapat sesuatu yang menunjukkan kedha'ifan hadits tersebut, karena keterangan tersebut masih dalam rangkaian sabda Nabi ﷺ, "*Sesungguhnya aku akan membantunya satu araq kurma kering*', lalu

---

[13] Al Baihaqi telah mempublikasikannya dalam *Sunan Al Kubra* (7/ 389, 390) dan Sa'id bin Manshur dalam *Sunan* miliknya (2/ 15/ 1824), Al Baihaqi berkata, ini adalah hadits mursal.

[14] HR. Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (2/ no. 2214), Ahmad dalam *Musnad* miliknya (6/ 410, 411), sanad pegangannya hasan.

istrinya berkata, 'Aku akan membantunya satu *araq* yang lain', beliau bersabda, '*Berilah makan dengan makanan tersebut untuk kafaratnya kepada enam puluh orang miskin.*" Jadi, kalau satu *'araq* setara dengan enam puluh *sha'*, maka *kafarat*nya sebesar 120 sha', tidak ada seorangpun yang mengatakan demikian.

Sedangkan hadits orang yang berhubungan intim di bulan Ramadhan, yang mana Rasulullah ﷺ memberikan lima belas *sha'* kepadanya, lalu beliau bersabda, "*Sedekahkanlah makanan ini*" memuat kemungkinan bahwa beliau bermaksud menganggap cukup dengan memberi makan sebesar itu, tatkala seseorang tidak mendapatkan makanan yang lain. Karena itu, ketika dia mengabarkan kepada beliau bahwa dia membutuhkannya, maka beliau menyuruh dia memakannya.

Di dalam hadits *Al Muttafaq Alaih* disebutkan, "Mendekati dua puluh *sha'*," ini bukan madzhab Ahmad, karena hadits tersebut menegaskan bahwa Nabi ﷺ menganggap cukup dengan sebahagian makanan yang mana dia tidak mendapatkan makanan yang lain.

Hadits Aus bin saudara Ubadah bin Ash-Shamit adalah hadits *mursal*, Atha` meriwayatkannya dari Aus, namun dia tidak pernah berjumpa dengannya, hanya saja hadits itu menjadi landasan hukum kami, karena Nabi ﷺ memberikan makanan satu *'araq* kepadanya dan istrinya ikut membantunya dengan satu *'araq* yang lain, sehingga total semuanya menjadi tiga puluh *sha'*, kami mencoba menggabungkan hadits-hadits tersebut dengan hadits-hadits kami dengan menginterpretasikannya pada hukum *jawaz*, dan hadits-hadits kami diinterpretasikan pada ketentuan yang dianggap mencukupi.

Interpretasi ini telah dikuatkan bahwa Ibnu Abbas periwayat sebahagian hadits-hadits tersebut, dan madzhabnya adalah satu *mud* gandum putih dianggap mencukupi untuk *kafarat*. Demikian juga Abu Hurairah, dan semua keterangan yang telah kami sebutkan serta ijma' yang telah dikutip oleh Sulaiman bin Yasar. Wallahua'lam.

Pembahasan mengenai *kafarat* memberi makan ini masih ada tiga topik. Yaitu prosedur/ mekanisme pemberian makan, jenis makanan, dan orang yang berhak memperoleh makanan. Sedangkan mengenai prosedur pemberian makan, yang wajib adalah memberikan kepada setiap orang miskin takaran yang wajib diperolehnya dari *kafarat*.

Kalau seseorang menyediakan sarapan pagi sejumlah orang miskin, atau menyediakan mereka makan malam, prosedur memberi makan tersebut dinilai tidak mencukupi, baik penyediaan makan tersebut sesuai dengan takaran yang wajib, lebih sedikit atau lebih banyak.

Kalau seseorang menyediakan sarapan pagi masing-masing satu *mud*, dinilai tidak mencukupi kecuali, dia memberikan satu *mud* tersebut kepadanya. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Riwayat lain yang berbeda diceritakan dari Ahmad, "Bahwasanya prosedur tersebut dinilai mencukupi, jika dia menyediakan mereka takaran yang wajib yang diperoleh mereka." Ini adalah pendapat An-Nukha'i dan Abu Hanifah.

Anas pernah memberi makan untuk fidyah puasa. Ahmad berkata, "Dia menyediakan makanan yang sangat banyak dan menyediakan sejumlah mangkuk besar." Dan Ahmad juga menuturkan hadits Hammad bin Salamah, dari Tsabit, dari Anas.

Hal tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ﴿٤﴾

"*...Maka siapa yang tidak kuasa (wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Dan orang tersebut telah menyediakan makanan mereka, sehingga sudah semestinya prosedur tersebut dinilai mencukupi. Alasan

lain, dia telah menyediakan makanan sejumlah orang miskin tersebut, sehingga prosedur tersebut dinilai mencukupi, seperti kalau dia memberikannya.

Menurut kami, prosedur yang dikutip dari para sahabat adalah memberi makan mereka (*al ith'am*). Sedang di dalam pernyataan Zaid, Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Abu Hurairah, disebutkan, "Satu *mud* untuk masing-masing orang fakir." Padahal Nabi ﷺ telah menyuruh Ka'ab dalam membayar fidyah karena menghilangkan perkara yang mengganggu, "*Berikan tiga sha' makanan kepada enam orang miskin.*"

Alasan lain, makanan tersebut adalah kekayaan yang wajib diberikan kepada orang-orang fakir menurut syara', sehingga wajib memberikan kekayaan tersebut kepada mereka, seperti zakat.

Apabila kita mengatakan bahwa prosedur tersebut dinilai memenuhi persyaratan kewajiban *kafarat* memberi makan, maka disyaratkan dia harus menyediakan sarapan pagi mereka sebanyak enam puluh *mud*, atau lebih, agar dia bisa memberi mereka takaran yang wajib.

Apabila kita mengatakan bahwa prosedur penyediaan sarapan mereka tersebut dinilai memenuhi persyaratan kewajiban *kafarat* memberi makan, lalu dia menyuguhkan kepada mereka sebanyak enam puluh *mud*, dan dia berkata, "Makanan ini dibagi secara merata di antara kalian," lantas mereka menerimanya, maka prosedur tersebut dinilai memenuhi persyaratan kewajiban *kafarat* memberi makan. Karena, dia telah memberikan mereka kebebasan bertindak terkait makanan tersebut, dan mempersilakan mereka memanfaatkannya sebelum dibagi. Ini zhahir madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Abdullah bin Hamid berkata, "Prosedur tersebut dinilai memenuhi persyaratan kewajiban memberi makan sekalipun tidak mengatakan 'dibagi secara merata', karena ucapannya, 'ambilah makanan untuk *kafarat*ku itu', menuntut adanya pemerataan perolehan,

karena pemerataan perolehan tersebut merupakan ketentuan hukum *kafarat.*"

Al Qadhi berkata, "Jika dia mengetahui bahwa takaran yang menjadi haknya telah diterima oleh masing-masing (orang miskin), maka prosedur tersebut dinilai memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan, dan jika dia tidak mengetahui, maka dinilai tidak memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan. Karena pada dasarnya dia harus menyelesaikan tanggungannya, selama dia tidak mengetahui hak tersebut telah sampai kepada penerimanya."

Argumen pendapat pertama adalah bahwa dia telah menyerahkan hak tersebut kepada penerimanya secara umum, lalu mereka menerimanya, sehingga dia terbebas dari tanggungan tersebut, seperti sejumlah pembayaran utang kepada orang-orang yang telah memberi utang kepadanya.

Keberurutan memberi makan hukumnya tidak wajib. Ahmad telah menetapkan di dalam riwayat Al Atsram. Suatu pertanyaan telah dikemukakan kepadanya, "Seseorang dikenai kewajiban *kafarat* sumpah, lalu dia memberi makan satu orang miskin hari ini, lalu orang miskin yang lain sesudah beberapa hari, dan sesudah itu dia memberi makan orang miskin yang lain, hingga genap sepuluh hari?," Ahmad berpandangan bahwa hal tersebut bukanlah suatu masalah (yang mempengaruhi keabsahan kewajiban *kafarat* memberi makan).

Hal itu karena Allah *Ta'ala* tidak menjadikan keberurutan dalam pemberian makanan sebagai persyaratan *kafarat* memberi makan. Kalau dia berhubungan intim di tengah-tengah memberi makan, maka tidak wajib baginya untuk mengulang memberi makan yang telah dilakukan. Seperti inilah Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat. Malik berkata, "Dia harus memulai dari awal, karena dia berhubungan intim di tengah-tengah membayar *kafarat zhihar*, sehingga dia harus memulai dari awal, seperti halnya berpuasa."

Menurut kami, dia berhubungan intim di tengah-tengah pembayaran *kafarat* yang tidak disyaratkan harus adanya keberurutan. Karena itu tidak wajib memulai memberi makan dari awal, seperti berhubungan intim dengan istrinya yang lain, atau seperti hubungan intim di tengah-tengah pembayaran *kafarat* sumpah, dengan alasan inilah *kafarat* memberi makan berbeda dengan puasa.

Abu Al Qasim berkata, "Kalau seseorang memberikan kepada orang miskin dua *mud* dari dua *kafarat* dalam sehari, maka prosedur tersebut telah mencukupi, menurut salah satu dari dua riwayat."

Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Karena dia menyerahkan takaran yang wajib ke sejumlah orang yang wajib menerimanya, sehingga prosedur pemberian makanan tersebut telah mencukupi.

Seperti kasus, kalau dia menyerahkan kepadanya dua *mud* dalam dua hari. Sedangkan riwayat yang lain, "prosedur pemberian makanan semacam itu dinilai tidak memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan."

Ini adalah pendapat Abu Hanifah, karena dia telah mendapatkan makanan untuk sehari dari *kafarat*, sehingga prosedur penyerahan makanan kepadanya untuk kali kedua dalam hari yang sama, dinilai tidak memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan.

Seperti kasus, kalau dia menyerahkan dua *mud* tersebut kepadanya dari satu *kafarat*. Berdasarkan riwayat yang terakhir ini, pemberian *kafarat* itu hanya mencukupi untuk salah satu dari dua *kafarat* tersebut, apakah dia boleh menarik kembali *kafarat* yang lainnya?

Maka perlu dilihat jika dia memberitahukan kepadanya pemberian yang lain itu sebagai *kafarat*, maka dia boleh menarik kembali, jika tidak memberitahukannya, maka tidak boleh menarik

kembali. Dan bisa disimpulkan dia tidak akan menarik kembali hal tersebut, sesuai dengan keterangan yang telah kami sebutkan dalam pembahasan zakat.

Riwayat pendapat yang pertama analoginya lebih tepat dan kuat. Karena memperhitungkan jumlah orang miskin lebih diutamakan daripada jumlah hari. Kalau dia menyerahkan kedua *kafarat* tersebut kepadanya dalam dua hari, maka prosedur tersebut dinilai telah memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan.

Seperti kasus, kalau si pemberi *kafarat* itu berjumlah dua orang, maka prosedur pemberian makanan tersebut dinilai mencukupi buat mereka, maka demikian pula tatkala si pemberi *kafarat* berjumlah satu orang.

Kalau dia memberikan enam puluh *mud* kepada tiga puluh orang fakir dari satu *kafarat*, maka ketiga puluh orang tersebut dinilai telah memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan dari enam puluh *mud* tersebut, dan dia hendaknya memberi makan tiga puluh orang yang lain.

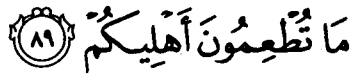
Apabila dia memberi makan enam puluh orang dari dua *kafarat*, maka prosedur tersebut telah mencukupi bagi dirinya, menurut salah satu dari dua riwayat, dan tidak mencukupi, menurut riwayat yang lain, kecuali untuk tiga puluh orang.

Topik kedua adalah makanan yang mencukupi (memenuhi persyaratan) dalam *kafarat* memberi makan adalah jenis makanan yang mencukupi untuk zakat fitrah, yaitu gandum putih, selai, kurma kering dan anggur. Baik bahan pangan itu makanan pokok atau bukan.

Sedangkan selain jenis makanan tersebut, menurut pendapat Al Qadhi, "Mengeluarkan bahan pangan tersebut, baik itu makanan pokok di wilayahnya, atau bukan, karena teks hadits menyampaikan hanya mengeluarkan jenis-jenis panganan tersebut, sesuai dengan

keterangan yang ditemukan dalam sejumlah hadits yang telah kami riwayatkan. Alasan lain, jenis panganan *kafarat* itu sama dengan jenis panganan yang dikeluarkan untuk zakat fitrah, sehingga selain jenis tersebut tidak mencukupi, seperti kalau yang dikeluarkan itu bukan makanan pokok di wilayahnya."

Abu Al Khaththab berkata, "Menurutku, mengeluarkan semua jenis bebijian yang menjadi makanan pokok di wilayahnya, dinilai mencukupi (memenuhi syarat *kafarat* memberi makan), seperti jagung, jewawut (*dukhn*), dan beras. Karena Allah *Ta'ala* berfirman,

مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴿٨٩﴾

'*...yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu...*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 89)."

Bahan makanan semacam itu termasuk makanan yang bisa dia berikan kepada keluarganya, sehingga harus dinilai mencukupi sesuai dengan makna zhahir teks ayat tersebut. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila seseorang mengeluarkan selain makanan pokok di wilayahnya, yang kualitasnya lebih baik, maka dia telah menambah kebaikan, namun kalau kualitasnya lebih rendah dari makanan pokok di wilayahnya, maka dinilai tidak mencukupi. Sedangkan makanan tersebut kualitasnya lebih baik.

Yang paling utama, menurut Abu Abdullah, adalah mengeluarkan bahan makanan jenis bebijian. Karena dengan ini, dia berusaha keluar dari perbedaan pendapat. Bebijian ini merupakan kondisi bahan pangan yang sempurna. Karena bebijian bisa disimpan, dan dia bisa mempersiapkannya untuk sejumlah kemanfaatannya yang lain. Berbeda dengan selain bebijian.

Lalu, apabila dia mengeluarkan jenis tepung, maka hukumnya boleh, tetapi harus melebihi takaran *mud*, yang beratnya melebihi satu *mud* gandum, atau dia mengeluarkannya dengan cara ditimbang, karena bebijian itu memiliki cangkang, karena itu takaran bebijian lebih banyak daripada takaran tepung.

Al Atsram berkata, "Pertanyaan pernah dikemukakan kepada Abu Abdullah, '(Apakah boleh) seseorang memberi makan berupa gandum dan tepung?', lalu dia menjawab, 'adapun jenis bahan pangan yang telah disampaikan dalam hadits adalah gandum putih, tetapi jika seseorang memberikan tepung kepada mereka dengan cara ditimbang, maka hukumnya boleh."

Asy-Syafi'i berkata, "Memberi makan jenis tepung tidaklah mencukupi, karena tepung bukanlah kondisi bahan pangan yang sempurna, karena kehilangan sejumlah sisi kemanfaatannya, karena itu tidak boleh memberi makan jenis tepung seperti bubur *harisah*."

Menurut kami, hal itu sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ

"*...Maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu,...*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 89).

Tepung termasuk dari jenis makanan yang biasa dia berikan kepada keluarganya. Karena tepung itu bagian dari gandum, dan dia benar-benar telah mencukupi mereka dari biaya pembersihan kulitnya dan penggilingannya, dia telah menyiapkannya dan memberikannya dalam kondisi siap dimakan. Tepung berbeda dengan bubur *harisah*. Karena bubur mudah rusak dalam waktu dekat, dan dalam kondisi

tersebut tidak bisa dimanfaatkan untuk yang lain selain dimakan. Berbeda dengan masalah kami ini.

Di dalam masalah mengeluarkan panganan jenis roti, ada dua riwayat dari Ahmad. *Pertama*; dinilai mencukupi. Al Kharqi memilih riwayat ini. Ahmad telah menetapkannya secara tertulis dalam riwayat Al Atsram. Karena, dia pernah bertanya kepada Abu Abdullah, "Ada seseorang yang mengambil tiga belas *kati* dan dua pertiga tepung, dan makanan tersebut untuk membayar *kafarat* sumpah, lalu dia mengolahnya menjadi roti untuk orang-orang miskin, dan membagi-bagikan roti kepada sepuluh orang miskin, apakah pemberian roti tersebut dinilai mencukupinya?," Ahmad menjawab, "Itu yang kusukai, namun jenis makanan yang telah disampaikan dalam hadits, agar dia memberi makan mereka satu mud gandum putih, tetapi jenis panganan ini jika dia telah melakukannya, aku berharap hal tersebut bisa mencukupinya."

Menurutku, Allah *Ta'ala* berfirman,

إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ

"*Memberi makan sepuluh orang miskin, ...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Orang tersebut telah memberi makan sepuluh orang miskin, dan telah memenuhi hak mereka masing-masing satu *mud*, maka Ahmad berkata, "Aku berharap pemberian makanan jenis tepung tersebut bisa mencukupinya."

Ini adalah pendapat sebahagian ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Al Atsram meriwayatkan dalam kesempatan yang lain, "Ahmad pernah ditanya oleh seseorang tentang *kafarat*, 'Apakah aku boleh memberi makan mereka berupa roti dan kurma kering?', Ahmad menjawab, 'Di dalam memberi makan ini tidak ada jenis kurma.', dia bertanya kembali, 'lalu kalau memberi roti?', Ahmad menjawab, 'tidak

boleh, tetapi harus (berikan makanan) berupa gandum putih atau tepung dengan cara ditimbang."

Secara leteral pernyataan tersebut menegaskan, memberi makan jenis roti dinilai tidak mencukupi. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Karena, makanan jenis roti telah keluar dari kondisinya yang sempurna dan bisa untuk disimpan dalam jangka waktu lama. Sehingga roti serupa dengan bubur *harisah*.

Namun, pendapat yang pertama lebih baik, karena Allah *Ta'ala* berfirman, "..., *memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu,...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Roti termasuk makanan yang biasa dia berikan kepada keluarganya. Sedangkan masalah bisa disimpan dalam jangka waktu lama, bukan tujuan *kafarat*.

Karena *kafarat* telah ditentukan berupa makanan yang bisa menambah kalori tubuh orang miskin dalam sehari, ini menegaskan bahwa tujuan *kafarat* adalah memberi makanan yang cukup bagi dirinya untuk sehari. Dan dia telah menyediakannya untuk langsung dimakan yang umumnya untuk menambah kalori tubuh, dan dia telah mencukupinya dari biaya pengolahannya, sehingga roti menyerupai kasus kalau seseorang membersihkan gandum dan mencucinya.

Sedangkan bubur *harisah*, *al kabula* (*'ashidah*), dan jenisnya tidak mencukupi untuk membayar *kafarat* berupa memberi makan. Karena kedua jenis makanan ini telah keluar dari jenis makanan pokok yang umumnya memerlukan lauk pauk. Sedangkan tepung *sawiq*, menurut pendapat yang shahih tidak mencukupi karena telah keluar dari jenis makanan pokok, namun ada kemungkinan tepung *sawiq* bisa dinilai mencukupi, karena tepung *sawiq* menjadi makanan pokok di sebahagian negara.

Campuran roti dan tepung *sawiq* yang apabila dibuat adonan kurang dari satu *mud* dinilai tidak memenuhi persyaratan *kafarat*

memberi makan. Lalu, jika seseorang mengambil satu *mud* gandum, atau 1 2/3 *kati* tepung dan dia mengolahnya menjadi roti, maka memberi roti tersebut dinilai memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan. Al Kharqi mengatakan, "Dua *kati* dinilai memenuhi persyaratan *kafarat* memberi makan."

Al Qadhi berkata, "Satu *mud* tersebut bisa mendatangkan dua *kati*." Hal itu karena pada umumnya dua *kati* (kati) roti tidak ada kecuali terbuat dari bahan yang totalnya satu *mud*. Satu mud itu jika menggunakan kati, Damaskus setara dengan lima *uqiyah*, dan kurang dari lima *uqiyah*, ini jika diberlakukan untuk gandum putih, sedangkan jika jenis makanan yang dikeluarkan berupa selai, maka tidak mencukupinya kecuali dua kali lipat dari itu, sesuai dengan ketentuan yang telah kami tetapkan.

Membayar *kafarat* berupa uang tidak mencukupi. Al Maimun dan Al Atsram telah meriwayatkan pendapat tersebut. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Sebahagian pengikut madzhab kami telah melakukan interpretasi riwayat lain yang berbeda dari pernyataan Ahmad, yaitu bahwa *kafarat* berupa uang dinilai mencukupi.

Yaitu keterangan yang telah diriwayatkan oleh Al Atsram, "Seseorang bertanya kepada Ahmad, dia berkata, 'aku telah memberikan lima *daniq* untuk membayar *kafarat*?.', lalu Ahmad menjawab, 'semestinya kamu meminta arahan kepadaku sebelum kamu memberikan (uang tersebut), karena aku tidak akan pernah memberikan arahan apapun kepadamu, tetapi berikan uang yang tersisa sesuai dengan arahanku." Ahmad tidak berkomentar apapun mengenai apa yang dia berikan.

Ini bukanlah riwayat, dia tidak berkomentar apapun mengenai apa yang dia berikan, karena hal tersebut masih diperselisihkan. Jadi, dia tidak berpandangan sempit yang menyulitkannya dalam masalah yang masih diperselisihkan ini.

Topik ketiga; penerima *kafarat* adalah orang-orang miskin, yang berhak mendapatkan zakat. Sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴿٤﴾

"...*Maka siapa yang tidak Kuasa (wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin*..." (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Dan orang-orang fakir masuk kedalam istilah tersebut. Karena di dalam diri mereka juga ada sifat kemiskinan dan bahkan lebih dari itu. Tidak ada *khilaf* dalam masalah ini. sedangkan orang-orang kaya, tidak ada hak bagi mereka yang tersimpan dalam *kafarat*. Baik itu termasuk golongan penerima zakat seperti prajurit dan orang yang ditundukkan hatinya (*mu 'allafah*), atau bukan termasuk golongan penerima zakat.

Karena, Allah *Ta'ala* mengkhususkan *kafarat* bagi orang-orang miskin. Para pengikut madzhab kami mempunyai pendapat yang beragam mengenai budak *mukatab* (yang sedang mencicil pembebasan dirinya), Al Qadhi dalam *Al Mujarrad* dan Abu Al Khaththab dalam Al Hidayah mengatakan, "Kafarat tidak boleh diberikan kepadanya." Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Asy-Syarif Abu Ja'far dan Abu Al Khaththab dalam *Masa 'il* milik mereka mengatakan, "Kafarat boleh diberikan kepadanya." Ini adalah pendapat madzhab Abu Hanifah dan Abu Tsaur. Karena dia mengambil dari zakat untuk menutupi kebutuhannya, sehingga dia menyerupai orang miskin.

Argumentasi pendapat pertama adalah Allah mengkhususkan *kafarat* bagi orang-orang miskin. Sedangkan budak *mukatab* adalah golongan lain yang berbeda, sehingga tidak boleh memberikan *kafarat* kepada mereka, seperti para prajurit dan *mu 'allafah*.

Alasan lain, *kafarat* telah ditentukan dengan memberi makanan pokok sehari untuk masing-masing orang miskin, dan

dialokasikan kepada orang yang membutuhkannya untuk meningkatkan kalori tubuh. Sedangkan budak *mukatab* tidak bertujuan untuk itu, sehingga dia tidak di kategorikan sama seperti orang miskin.

Pemberian *kafarat* berbeda dengan zakat, karena orang-orang kaya boleh menerima zakat, mereka adalah para prajurit, amil (para petugas penarik zakat), *mu`allafah*, dan orang-orang yang berutang. Alasan lain mukatab itu orang kaya dengan hasil pekerjaannya atau dicukupi oleh pemiliknya, sehingga dia menyerupai amil.

Di antara mereka tidak ada *khilaf* mengenai ketidak bolehan memberikan *kafarat* kepada budak. Karena biaya hidupnya wajib ditanggung oleh pemiliknya, dan dia bukan termasuk golongan penerima zakat. Tidak boleh pula memberikan *kafarat* kepada *ummi walad* karena dia berstatus budak perempuan yang biaya hidupnya wajib ditanggung oleh pemiliknya, dan hasil pekerjaannya diperuntukkan bagi pemiliknya. Dan tidak boleh pula memberikan *kafarat* kepada orang yang biaya hidupnya menjadi tanggungannya.

Kami telah menyinggung keterangan tersebut dalam pembahasan zakat. Sedangkan memberikan *kafarat* kepada pasangannya, ada dua pandangan sesuai dengan ketentuan memberikan zakat kepadanya.

Memberikan *kafarat* kepada orang kafir hukumnya tidak boleh. Seperti inilah Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Al Khaththab mengeluarkan pandangan yang berbeda dalam memberi mereka, sesuai dengan riwayat tentang memerdekakan mereka. Ini adalah pendapat Abu Tsaur dan kalangan rasionalis. Karena Allah Ta'ala berfirman, "..., *memberi makan sepuluh orang miskin, ...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Dan Allah menyampaikannya secara mutlak, sehingga mereka (orang kafir) termasuk ke dalam teks yang mutlak tersebut.

Menurut kami, dia adalah orang kafir, sehingga tidak boleh memberikan *kafarat* kepadanya, seperti orang-orang miskin dari

kalangan kafir *harbi* (yang memerangi Islam), dan kalangan rasionalis membolehkan memberi orang kafir, padahal ayat tersebut ditakhsis dengan orang-orang kafir *harbi*, sehingga kami menganalogikan orang kafir lainnya dengan mereka.

Kafarat boleh diberikan kepada anak-anak dan orang dewasa, jika mereka termasuk golongan orang yang mengkonsumsi makanan tersebut. Jika dia memberikan makanan kepada anak-anak, maka dia harus menyerahkannya kepada walinya untuk menerima makanan tersebut bagi dirinya, karena anak-anak tidak sah melakukan penerimaan hak tersebut.

Sedangkan orang yang tidak terbiasa mengkonsumsi makanan tersebut, maka zhahir pernyataan Al Kharqi adalah tidak boleh memberikan makanan tersebut kepadanya, karena dia tidak terbiasa memakannya, sehingga sama saja dengan memberi uang.

Abu Al Khaththab mengatakan, "Prosedur tersebut dinilai mencukupi, karena dia orang miskin, yang berhak menerima zakat, sehingga dia serupa dengan orang dewasa." Jika kita mengatakan boleh memberikan *kafarat* kepada budak *mukatab*, maka pemilik budak tersebut boleh memberikan *kafarat*nya kepada budak mukatabnya. Karena, dia boleh memberikan zakatnya kepadanya.

Memberikan *kafarat* kepada orang yang secara lahiriah terlihat fakir hukumnya boleh. Lalu, jika ternyata dia orang kaya, apakah *kafarat* telah mencukupi baginya? Ada dua pandangan sesuai dengan kedua riwayat tentang pemberian zakat. Apabila dia ternyata orang kafir atau budak, maka hanya ada satu pendapat yaitu pemberian *kafarat* tidak mencukupi baginya.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila seseorang memulai berpuasa *zhihar* sejak awal Sya'ban, maka dia harus meninggalkan puasa pada hari raya Idul Fitri, dan melanjutkan puasa yang telah dilakukannya. Demikian juga, apabila seseorang memulai sejak awal Dzul Hijjah, maka

dia harus meninggalkan puasa pada hari raya Qurban dan hari Tasyriq, dan melanjutkan puasa yang telah selesai dia lakukan."

Secara garis besar pernyataan tersebut maksudnya adalah tatkala puasa *zhihar* diselingi waktu yang tidak sah menunaikan puasa *kafarat*, misalnya dia memulai puasa dari awal Sya'ban, maka puasa *zhihar* diselingi oleh Ramadhan dan hari raya Idul Fitri, atau dia memulai dari bulan Dzul Hijjah, maka diselingi hari raya Qurban dan hari Tasyriq, maka keberurutan puasa tidak menjadi terputus akibat hal tersebut, dan boleh melanjutkan puasa yang telah selesai dia lakukan.

Asy-Syafi'i berpendapat, "Keberurutan puasa menjadi terputus, dan dia wajib memulainya dari awal, karena dia meninggalkan puasa di tengah-tengah masa dua bulan dengan sesuatu yang masih biasa bagi dirinya untuk menghindarinya, sehingga dia sama seperti tatkala dia meninggalkan puasa dengan selain hal tersebut, puasa nadzar atau *kafarat* yang lain."

Menurut kami, itu adalah waktu dimana syara' melarangnya untuk berpuasa *kafarat*, sehingga keberurutan puasa tidak menjadi terputus, seperti haid dan nifas.

Apabila mereka mempertanyakan bahwa haid dan nifas tidak bisa dihindari, kami bisa menjawab, "Nifas kadang bisa dihindari, misalnya dengan cara memulai puasa dalam kondisi hamil, dan haid bisa dihindari jika masa sucinya lebih dari dua bulan, misalnya dia memulai puasa tepat setelah dia suci dari haid, di samping alasan ini keberurutan puasa tidak menjadi terputus akibat haid atau nifas tersebut.

Makmum tidak boleh *mufaraqah* (berpisah) dari imamnya tanpa ada uzur, dan makmum masbuk boleh masuk ikut shalat bersama imam tersebut di tengah-tengah shalatnya, sekalipun dia mengetahui keharusan berpisah dari imam sebelum shalat selesai.

Riwayat lain memberikan penjelasan tentang hari Tasyriq, 'dia boleh berpuasa *kafarat* pada hari Tasyriq, dan dia tidak boleh meninggalkan puasa kecuali pada hari raya Qurban'. Berdasarkan keterangan ini, maka jika dia meninggalkan puasa *kafarat* pada hari Tasyriq, maka dia harus memulai puasa *kafarat* dari awal, karena hari Tasyriq merupakan hari dimana dia bisa melaksanakan puasa untuk *kafarat*, lalu dia meninggalkannya, maka keberurutan puasa terputus seperti selain hari Tasyriq.

Jika ini terbukti benar, maka jika dia memulai puasa *kafarat* dari awal Sya'ban, maka puasa selama bulan Sya'ban dianggap mencukupi untuk puasa satu bulan, baik hitungannya kurang ataupun genap (tiga puluh hari)."

Sedangkan bulan Syawal, dia tidak boleh memulai dari awal Syawal, karena awal Syawal adalah hari Raya Idul Fitri, dan berpuasa pada hari raya Idul Fitri hukumnya haram. Sehingga dia harus memulai puasanya di hari kedua bulan Syawal, dan menggenapkan satu bulan dengan hitungan tiga puluh hari.

Apabila dia memulai dari awal bulan Dzul Hijjah hingga akhir bulan Muharram, maka dia harus mengqadhai empat hari, dan prosedur tersebut telah mencukupinya, karena dia telah memulai puasa dua bulan dari awal dua bulan tersebut.

Apabila dia memulai puasa dua bulan dari hari Raya Idul Fitri, maka puasa pada hari Raya Idul Fitri hukumnya tidak sah. Sedangkan puasa pada hari yang tersisa dari bulan Syawal dan bulan Dzul Qa'dah hukumnya sah. Dan dia terhitung berpuasa sebulan penuh selama Dzul Qa'dah, baik hitungan harinya kurang atau genap (tiga puluh hari).

Karena dia memulai dari awal Dzul Qa'dah. Sedangkan bulan Syawal, jika hitungan harinya genap (tiga puluh hari), maka dia berpuasa sehari dari bulan Dzul Hijjah sebagai pengganti hari Raya Idul Fitri, dan prosedur seperti ini dinilai mencukupi bagi dirinya.

Apabila hitungan harinya kurang dari tiga puluh, maka dia berpuasa dua hari dari bulan Dzul Hijjah, karena tidak memulai puasanya dari awal bulan Syawal.

Apabila dia memulai puasa dari awal hari Tasyriq, dan kita mengatakan "Puasa yang dilakukan pada hari Tasyriq hukumnya sah sebagai puasa fardhu" maka hitungannya disesuaikan dengan bulan Muharram, dan menyempurnakan puasa pada bulan Dzul Hijjah genap tiga puluh hari dari bulan Shafar. Apabila kita mengatakan, "Puasa yang dilakukan pada hari Tasyriq hukumnya tidak sah sebagai puasa fardhu," maka dia harus berpuasa dari bulan Shafar menggantikan puasa hari Tasyriq.

Apabila seseorang memulai puasa dua bulan dari awal bulan dan (atau) di pertengahan bulan, maka hukumnya boleh. Sepengetahuan kami tidak ada *khilaf* dalam masalah ini. Karena bulan adalah istilah yang digunakan untuk mengartikulasikan waktu yang berada di antara dua bulan sabit dan waktu yang lamanya tiga puluh hari.

Sehingga prosedur apapun dia berpuasa, maka dia telah menunaikan kewajiban. Jadi, apabila dia memulai puasa dari awal bulan, lalu dia berpuasa dua bulan dengan cara melihat bulan sabit, maka prosedur tersebut dinilai mencukupinya, baik hitungan dua bulan itu masing-masing genap tiga puluh hari atau kurang, menurut ijma' ulama.

Seperti inilah, Ats-Tsauri, ulama Irak, Malik di kalangan penduduk Hejaz, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid dan lain-lain berpendapat, karena Allah *Ta'ala* berfirman,

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴿٩٢﴾

"*...Maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut...*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 92). Dan ini adalah puasa dua bulan berturut-turut.

Apabila dia memulai dari pertengahan bulan, lalu dia berpuasa enam puluh hari, maka prosedur puasa tersebut dinilai mencukupinya, juga tanpa ada khilaf di kalangan para ulama. Ibnu Al Mundzir mengatakan, "Para ulama yang meriwayatkan hal tersebut sepakat membolehkan prosedur tersebut."

Sedangkan jika dia berpuasa satu bulan dengan cara melihat bulan sabit, dan satu bulan berikutnya dengan hitungan jumlah hari, lalu dia berpuasa lima belas hari dari bulan Muharram, sedang bulan Shafar berpuasa sebulan penuh, dan berpuasa lima belas hari dari bulan Rabi'ul Awwal, maka prosedur puasa tersebut dinilai mencukupinya, baik itu bulan Shafar genap (tiga puluh hari) ataupun kurang, karena pada dasarnya dalam berpuasa itu adalah mempertimbangkan masuknya awal bulan dengan melihat bulan sabit.

Akan tetapi kami meninggalkan pertimbangan tersebut dalam persoalan puasa satu bulan yang dimulai dari pertengahan bulan, karena mempertimbangkan hal tersebut tidak memungkinkan. Sedangkan di dalam puasa satu bulan yang memungkinkan mempertimbangkannya, maka wajib mempertimbangkan hal tersebut. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i dan kalangan rasionalis.

Ada pandangan lain menyebutkan, "Tidak mencukupinya kecuali dua bulan dengan menghitung jumlah hari, karena kami ketika menjumlahkan lima hari dari bulan Shafar dengan lima belas hari dari bulan Muharram, sehingga hasilnya satu bulan penuh, maka memulai puasa satu bulan kedua juga dimulai dari pertengahan bulan." Ini adalah pendapat Az-Zuhri.

Apabila seseorang berniat puasa di bulan Ramadhan tujuannya untuk membayar *kafarat*, maka puasa tersebut tidak mencukupinya, baik untuk Ramadhan maupun untuk membayar *kafarat*, dan keberurutan puasa menjadi terputus. Baik dia perang yang bertempat tinggal

menetap ataupun musafir, karena puasa *kafarat* diselingi oleh buka puasa yang tidak disyariatkan.

Mujahid dan Thawus berkata, "Puasa tersebut mencukupinya untuk kedua-duanya." Abu Hanifah berkata, "Jika dia orang yang bertempat tinggal menetap, maka puasa tersebut mencukupinya untuk Ramadhan bukan *kafarat*, karena mengkhususkan niat bukan persyaratan dalam puasa Ramadhan. Apabila dia seorang musafir, maka puasa tersebut mencukupinya untuk *kafarat* bukan Ramadhan."

Kedua pengikutnya mengatakan, "Puasa tersebut mencukupi untuk Ramadhan bukan *kafarat*, dalam kondisi bepergian maupun berada di tempat tinggalnya."

Menurut kami, Ramadhan itu telah ditentukan untuk puasa Ramadhan, diharamkan berpuasa untuk selain Ramadhan, sehingga puasa tersebut tidak mencukupinya untuk selain Ramadhan. Seperti dua hari raya. Dan tidak mencukupi untuk Ramadhan, karena Nabi ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya sahnya amal perbuatan itu bergantung pada niat, dan sesungguhnya bagi setiap orang itu balasan sesuai dengan apa yang dia niati.*"

Sedangkan orang tersebut tidak berniat melaksanakan puasa Ramadhan, maka puasa tersebut dinilai tidak mencukupinya, dan tidak ada hal yang membedakan antara berada di tempat tinggalnya maupun sedang bepergian. Karena masa tersebut adalah masa yang telah ditentukan (untuk puasa Ramadhan).

Sedangkan diperbolehkannya berbuka puasa dalam kondisi bepergian hanyalah bentuk keringanan semata. Sehingga tatkala dia memaksakan diri, dan dia berpuasa, maka puasa itu kembali kepada ketentuan aslinya (tidak boleh buka puasa).

Sementara jika dia bepergian di Ramadhan yang menengah-nengahi puasa *kafarat*, dan dia meninggalkan puasa, maka keberurutan

puasa tidak terputus, karena Ramadhan adalah masa yang tidak patut untuk melaksanakan puasa *kafarat*. Sehingga keberurutan puasa tidak terputus akibat dia berbuka puasa, seperti waktu malam.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila seorang yang men-*zhihar* itu adalah budak, maka dia tidak boleh membayar *kafarat* kecuali dengan berpuasa. Tatkala dia berpuasa maka tidak mencukupi baginya kecuali dua bulan berturut-turut."

Telah kami kemukakan bahwasanya *zhihar* seorang budak hukumnya sah. Sedang *kafarat*nya adalah dengan berpuasa, karena Allah *Ta'ala* berfirman,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴿٤﴾

"*Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Dan seorang budak tersebut tidak mampu membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak. Sehingga dia statusnya seperti orang merdeka yang bangkrut, bahkan lebih buruk kondisinya dibanding orang bangkrut tersebut.

Zhahir pernyataan Al Kharqi menjelaskan bahwasanya tidaklah mencukupi bagi seorang budak kecuali berpuasa, baik dia mendapatkan izin tuannya untuk membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak atau pun tidak.

Keterangan ini telah diceritakan dari Al Hasan, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Riwayat lain yang berbeda diceritakan dari Ahmad, "Jika dia mendapatkan izin tuannya untuk membayar *kafarat* dengan kekayaan tertentu, maka membayar *kafarat* model tersebut hukumnya boleh."

Ini adalah pendapat madzhab Al Auza'i dan Abu Tsaur. Karena berkat izin tuannya dia menjadi orang yang mampu membayar *kafarat* dengan kekayaan tertentu, sehingga hal tersebut dibolehkan bagi dirinya, seperti layaknya orang bebas.

Berdasarkan riwayat tersebut, maka dia boleh membayar *kafarat* dengan memberi makan ketika lemah untuk berpuasa. Apakah dia boleh memerdekakan budak? Ada dua riwayat. *Pertama*; ini diceritakan dari Malik, dia berkata, "Aku berharap *kafarat* memberi makan bisa mencukupi baginya."

Kawannya yakni Ibnu Al Qasim menolak pendapatnya tersebut, dia berkata, "Tidaklah mencukupi baginya kecuali berpuasa." Hal itu karena memerdekakan budak menetapkan akibat hukum berupa kepemilikan *wala*', hak perwalian dan hak warisan, dan hak tersebut tidak dimiliki oleh budak.

Riwayat kedua; dia boleh memerdekakan budak. Ini adalah pendapat Al Auza`i. Abu Bakar telah memilih riwayat ini. karena orang yang sah membayar *kafarat* dengan memberi makan, maka sah membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak, sahnya memerdekakan tidak bisa terhalangi sekalipun dia tidak memiliki hak waris.

Seperti kasus, kalau seseorang memerdekakan budak yang berbeda agama dengannya. Alasan lain, karena tujuan memerdekakan budak adalah menggugurkan unsur kepemilikan budak tersebut, memperoleh kembali fungsi dirinya, dan membebaskan dirinya dari penderitaan akibat perbudakan.

Sedangkan segala turunan yang diperoleh akibat memerdekakan tersebut, bukanlah tujuan memerdekakan budak. Sehingga keabsahan memerdekakan budak untuk mencapai tujuan tersebut tidak dapat dicegah hanya karena tertolak mendapatkan sebahagian dari turunan akibat memerdekakan tersebut.

Argumentasi riwayat pertama adalah bahwa budak merupakan kekayaan, yang tidak memiliki kekayaan, sehingga pembayaran *kafarat*nya dengan memberi kekayaan, sama artinya dengan pembayaran *kafarat* menggunakan kekayaan orang lain, sehingga pembayaran *kafarat* tersebut tidak mencukupi baginya. Seperti kasus, kalau dia memerdekakan budak selain dirinya dari *kafarat*nya.

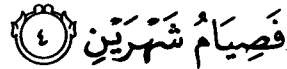
Berdasarkan kedua riwayat tersebut, budak tidak dikenai kewajiban membayar *kafarat* dengan memberi kekayaan, sekalipun dia mendapatkan izin tuannya dalam membayar *kafarat* dengan memberi kekayaan. Karena, kewajibannya adalah berpuasa, sehingga dia tidak dikenai kewajiban selain berpuasa. Seperti kasus, kalau seseorang yang berkecukupan (kaya) mengizinkan orang merdeka yang bangkrut membayar *kafarat* dari kekayaannya.

Apabila budak tersebut tidak mampu berpuasa, lalu dia mendapatkan izin tuannya untuk membayar *kafarat* dengan apapun yang dia kehendaki yakni memerdekakan dan memberi makan, maka dia hanya dibolehkan memberi makan, karena orang yang tidak ditetapkan kewajiban memerdekakan saat dia mampu berpuasa, maka di saat dia tidak mampu berpuasa tidak wajib untuk memerdekakan budak, seperti orang bebas yang bangkrut. Alasan lain dia harus menanggung beban pembayaran yang besar saat menerima (kewajiban membebaskan) budak.

Hal tersebut tentunya tidak akan terjadi dalam menerima kewajiban memberi makan, karena di dalam memberi makan pembayarannya relatif ringan. Hal ini diperbolehkan tatkala dia mendapatkan izin tuannya untuk membayar *kafarat* sebelum dia menarik kembali ucapannya (*'aud*).

Jadi, apabila dia telah menarik kembali ucapannya, maka kewajiban *kafarat* menjadi tanggungannya, kemudian baru (apabila) dia mendapatkan izin tuannya dalam membayar *kafarat*, di samping hal

tersebut pembayaran *kafarat* itu harus berdasarkan pertimbangan yang lain, yaitu apakah di dalam pembayaran *kafarat*, yang dipertimbangkan itu keadaan di saat wajib membayar *kafarat*, atau jenis *kafarat* yang paling berat. Insya Allah kami akan menerangkan hal tersebut.

Namun, berdasarkan pertimbangan apapun, tatkala dia berpuasa, maka tidaklah mencukupi baginya kecuali dua bulan berturut-turut, karena dia masuk ke dalam firman Allah yang bersifat umum,

"...,*Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4).

Alasan lain, puasa tersebut adalah puasa *kafarat*, sehingga di dalam pelaksanaannya budak dan orang merdeka kedudukannya sama, seperti *kafarat* sumpah. Seperti inilah, Al Hasan, Asy-Sya'bi, An-Nukha'i, Az-Zuhri, Asy-Syafi'i dan Ishaq berpendapat.

Dan sepengetahuan kami tidak ada seorangpun yang menentang mereka, kecuali pendapat yang diriwayatkan dari Atha`, yaitu kalau budak itu berpuasa satu bulan, maka hal itu telah mencukupinya; An-Nukha'i pernah berpendapat demikian, namun dia menarik pendapatnya, kembali ke pendapat sekelompok ulama tersebut.

Hal yang dipertimbangkan dalam *kafarat* adalah keadaan di saat wajib membayar *kafarat*, menurut pendapat yang *azhhar* dari kedua riwayat. Yaitu makna yang tampak dari pernyataan Al Kharqi, karena dia mengatakan, "Tatkala seseorang melanggar sumpah, dan ternyata dia seorang budak, lalu dia belum membayar *kafarat* hingga dia merdeka, maka dia wajib berpuasa, dan selain puasa dinilai tidak mencukupinya."

Demikian juga Al Atsram mengatakan, "Aku pernah mendengar Abu Abdullah ditanya tentang seorang budak yang

bersumpah dengan sumpah tertentu, lalu dia melanggarnya, dan ternyata dia seorang budak, lalu dia belum membayar *kafarat* hingga dia merdeka, 'apakah dia harus membayar *kafarat* seperti *kafarat* orang bebas, atau *kafarat* budak?'.

Dia menjawab, 'dia harus membayar *kafarat* seperti *kafarat* budak. Karena dia membayar *kafarat* yang wajib baginya pada saat dia melanggar bukan saat dia bersumpah.' Aku bertanya padanya, 'dia bersumpah pada saat dia berstatus seorang budak, dan dia melanggar saat dia orang yang merdeka?', dia menjawab, 'saat dia melanggar'. Dan dia mengeluarkan argumentasi, dia berkata, 'apakah kamu tahu saat dia berstatus budak, -kemudian dia dimerdekakan- dia harus dihukum cambuk seperti hukuman cambuk yang diberikan kepada budak."

Ini adalah salah satu dari sekian pendapat Asy-Syafi'i. berdasarkan riwayat ini, kecukupan dan kebangkrutannya dipertimbangkan pada saat kewajiban membayar *kafarat* ditetapkan kepadanya, apabila dia orang yang berkecukupan (kaya) saat wajib membayar *kafarat*, maka kewajiban memerdekakan budak sudah berlaku tetap bagi dirinya, sehingga tidak gugur akibat dia jatuh bangkrut sesudah kewajiban tersebut berlaku tetap.

Apabila dia orang yang bangkrut, maka kewajibannya adalah berpuasa. Lalu tatkala dia telah menjadi orang yang berkecukupan, sesudah melaksanakan kewajiban puasa, maka dia tidak wajib beralih untuk membebaskan budak.

Sedang menurut riwayat kedua, yang dipertimbangkan di dalam *kafarat* adalah jenis *kafarat* yang paling berat sejak masa kewajiban membayar *kafarat* berlaku hingga masa pembayaran *kafarat*. Jadi, ketika dia mendapatkan budak dalam rentang waktu antara kewajiban membayar hingga pembayaran *kafarat*, maka tidak mencukupinya kecuali memerdekakan budak.

Ini pendapat kedua Asy-Syafi'i. Karena memerdekakan budak adalah hak yang wajib ditunaikan dalam bentuk tanggungan (hingga) mendapatkan kekayaan secara tunai, sehingga di dalam pembayaran *kafarat* yang dipertimbangkan adalah satu dari dua jenis yang paling berat, seperti haji.

Asy-Syafi'i memiliki pendapat ketiga, yang dipertimbangkan dalam *kafarat* adalah keadaan saat memenuhi kewajiban membayar *kafarat*. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Malik, karena kewajiban membayar *kafarat* adalah hak yang memiliki pengganti dari jenis yang berbeda, sehingga yang dipertimbangkan adalah keadaan saat memenuhi kewajiban membayar *kafarat* tersebut, seperti wudhu.

Menurut kami, *kafarat* itu wajib atas dasar penyucian diri (dari perkataan mungkar dan dusta) , sehingga yang dipertimbangkan dalam *kafarat* kondisi saat mulai wajib membayar *kafarat*, seperti hukuman (*had*).

Atau menurut kami, "Siapa yang dikenai kewajiban berpuasa dalam membayar *kafarat*, maka dia tidak wajib membayar *kafarat* selain berpuasa, seperti budak tatkala dia hendak memerdekakan. Berbeda dengan wudhu, karena kalau dia bertayamum, kemudian dia mendapatkan air, maka tayamumnya batal. Sedangkan di dalam kasus ini, kalau dia berpuasa, kemudian dia mampu memerdekakan budak, maka puasanya tidak batal.

Dan yang dipertimbangkan di dalam wudhu bukanlah keadaan saat menunaikan wudhu, karena menunaikan wudhu adalah mengerjakannya, tetapi yang dipertimbangkan adalah menunaikan shalat pada waktunya, shalat berbeda dengan wudhu.

Sedangkan haji adalah ibadah yang wajib dilakukan sekali dalam seumur hidup, dan semuanya adalah waktu ibadah, jadi tatkala dia mampu menunaikannya dalam sebahagian rentang waktu haji, maka dia wajib menunaikannya, berbeda dengan masalah kami ini.

Kemudian pernyataan yang telah mereka utarakan batal dengan pertimbangan budak tatkala dia hendak memerdekakan (tatkala dia merdeka), dia tidak wajib beralih ke memerdekakan budak, sekalipun disertai ketentuan yang telah mereka utarakan.

Apabila muncul pertanyaan, 'Budak tergolong orang yang tidak berkewajiban memerdekakan budak, dan pembebasan budak itu tidak mencukupi baginya, tatkala membayar lebih itu tidak mencukupinya, maka dia tidak dikenai kewajiban memerdekakan budak akibat perubahan status, berbeda dengan masalah kami ini?. Kami bisa menjawab, 'Ketentuan ini tidak memiliki akibat hukum apapun."

Jika ketentuan tersebut (tidak wajib membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak) telah terbukti ada, maka tatkala dia menjadi orang yang berkecukupan, lalu dia ingin beralih memerdekakan budak, hal ini dibolehkan baginya menurut makna yang tampak dari pernyataan Al Kharqi, karena dia berkata, "Siapa yang sudah memulai berpuasa, lalu dia mampu menyembelih hewan hadyu, maka dia tidak wajib keluar dari puasanya kecuali, dia menghendaki."

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa tatkala seseorang menghendaki, maka dia boleh beralih ke memerdekakan budak dan itu mencukupinya, kecuali orang yang melanggar sumpah itu berstatus budak, dia tidak memiliki pilihan lain kecuali berpuasa, sekalipun dia sudah merdeka.

Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i sesuai dengan pendapat yang telah kami sepakati. Hal itu karena memerdekakan budak adalah kewajiban pokok, sehingga tetap mencukupinya, seperti kewajiban pokok lainnya.

Sedangkan jika kondisi kesulitan terus-menerus membelit dirinya, hingga dia memulai menunaikan puasa, maka dia tidak wajib beralih ke memerdekakan budak, tanpa ada *khilaf* dalam madzhab ini.

Ini adalah madzhab Asy-Sya'bi, Qatadah, Malik, Al Auza'i, Al Laits, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir. Dan pernyataan tersebut adalah salah satu dari kedua pendapat Al Hasan.

Sedangkan Ibnu Sirin, Atha`, An-Nukha'i, Al Hakam, Hammad, Ats-Tsauri, Abu Ubaid dan kalangan rasionalis memilih berpendapat, "Dia wajib memerdekakan budak, karena dia mampu menunaikan kewajiban pokok, sebelum dia selesai menunaikan kewajiban pengganti, sehingga dia wajib kembali ke kewajiban pokok, seperti orang yang bertayamum, yang mendapatkan air sebelum menunaikan shalat, atau di tengah-tengah menunaikan shalat."

Menurut kami, dia tidak mampu memerdekakan budak sebelum dia sempat melakukan puasa, sehingga kewajiban puasa itu tidak gugur dari dirinya. Seperti kasus, kalau kondisi kesulitan itu terus-menerus (membelitnya) hingga selesai menunaikan kewajiban puasa, tidak bisa disamakan dengan wudhu.

Karena, kalau seseorang mendapatkan air setelah tayamum, maka wudhunya batal, sedang di dalam kasus ini berbeda dengan wudhu. Alasan lain, dia mendapatkan kewajiban yang diganti (memerdekakan budak), sesudah dia memulai menunaikan puasa sebagai pengganti, sehingga dia tidak wajib beralih ke kewajiban yang diganti (memerdekakan budak). Seperti orang yang melakukan haji tamattu', yang mendapatkan hewan hadyu sesudah dia memulai menunaikan puasa tujuh hari.

Apabila kita mengatakan bahwa yang dipertimbangkan dalam *kafarat* adalah keadaan di saat wajib membayar *kafarat*, maka waktu wajib membayar *kafarat* di dalam *zhihar* adalah saat dia menarik kembali ucapannya (*'aud*), bukan waktu melakukan *zhihar*. Karena, *kafarat* tidak wajib dibayar sampai dia menarik kembali ucapannya.

Sementara waktu wajib membayar *kafarat* sumpah adalah saat melanggar sumpah bukan waktu melakukan sumpah. Sedangkan *kafarat*

dalam kasus pembunuhan adalah saat hilangnya nyawa bukan waktu melukai.

Pembayaran *kafarat* dimuka sebelum tibanya waktu wajib membayar *kafarat* sama artinya menyegerakan *kafarat* sebelum berkewajiban membayar *kafarat* karena ditemukannya faktor yang mewajibkan *kafarat*. Seperti menyegerakan pembayaran zakat sebelum tiba waktunya (*haul*) dan sesudah terpenuhinya nishab zakat.

Lalu, tatkala suami yang men-*zhihar* itu orang kafir, maka pembayaran *kafarat*nya berupa memerdekakan budak atau memberi makan. Karena dia sah memerdekakan budak atau memberi makan di luar *kafarat*, sehingga hal itu sah dia lakukan di dalam *kafarat*.

Dia tidak boleh berpuasa, karena puasa adalah ibadah murni, sedang orang kafir bukan orang yang cakap/ boleh melakukannya. Alasan lain, puasanya tidak sah di luar *kafarat*, maka tidak sah pula di dalam *kafarat*. Di dalam memerdekakan budak, tidaklah mencukupinya kecuali, memerdekakan budak perempuan mukmin.

Lalu, apabila budak perempuan mukmin itu berada di bawah kepemilikannya, atau dia mendapatkannya sebagai warisan, maka budak perempuan mukmin itu mencukupi untuk membayar *kafarat*nya.

Jika tidak demikian, maka tidak ada ruang baginya untuk membeli budak perempuan mukmin, karena pembelian seorang muslim oleh orang kafir hukumnya tidak sah, dan pembayaran *kafarat*nya hanya dengan cara memberi makan, kecuali dia berkata pada seorang muslim, "Merdekakan budakmu sebagai *kafarat*ku, dan aku siap menanggung harga jual budak tersebut.," maka pembelian model tersebut hukumnya sah, menurut salah satu dari dua riwayat.

Apabila seorang kafir dzimmi masuk Islam sebelum membayar *kafarat* berupa memberi makan, maka ketentuan hukum yang berlaku bagi dirinya seperti ketentuan hukum yang berlaku bagi budak yang

merdeka sebelum membayar *kafarat* berupa puasa, sesuai dengan keterangan yang telah dijelaskan. Karena seorang kafir dzimmi yang telah masuk islam memiliki kesamaan dengan budak tersebut.

Apabila seseorang melakukan *zhihar*, dan dia adalah seorang muslim, kemudian dia murtad, lantas semasa murtad dia berpuasa untuk *kafarat*nya, maka puasa tersebut hukumnya tidak sah.

Sedangkan jika dia (orang murtad) membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak atau memberi makan, maka Ahmad mengeluarkan pendapatnya secara mutlak, "Pembayaran *kafarat* tersebut tidak mencukupinya."

Al Qadhi berkata, "Persoalan tersebut dihentikan tanpa keputusan hukum, lalu jika dia telah kembali memeluk Islam, maka kami memastikan bahwa pembayaran *kafarat*nya telah mencukupinya. Sedangkan apabila dia meninggal atau terbunuh, maka kami memastikan bahwa pembayaran *kafarat*nya tidak sah, seperti semua aktifitasnya yang lain."

Abu Al Qasim berkata, "Siapa yang berhubungan intim sebelum membayar *kafarat*, maka dia orang yang durhaka, dan dia tetap wajib membayar *kafarat* tersebut."

Telah kami singgung dimuka, bahwasanya suami yang men-*zhihar* istrinya, dia diharamkan berhubungan intim dengan istrinya sebelum membayar *kafarat*, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ﴿٣﴾

"*...sebelum kedua suami istri itu bercampur...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3).

Jadi, apabila dia berhubungan intim, maka dia telah mendurhakai Tuhan-nya, karena menentang perintahnya, dan *kafarat* tetap menjadi kewajiban yang harus ditanggungnya. Karena *kafarat* tidak

gugur sesudah dia berhubungan intim tersebut akibat meninggal dunia, thalak maupun yang lainnya.

Pengharaman istrinya bagi dirinya tetap berlaku apapun kondisinya, hingga dia membayar *kafarat*. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Keterangan tersebut telah diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab, Atha`, Thawus, Jabir bin Zaid, Muwarriq Al 'Ijliy, Abi Mijlaz, An-Nukha'i, Abdullah bin Udzainah, Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ishaq, dan Abu Tsaur.

Al Khallal telah meriwayatkan dari Ash-Shalt bin Dinar, dia berkata, "Aku pernah bertanya kepada sepuluh fuqaha` tentang suami yang men-*zhihar* istrinya yang berhubungan intim sebelum membayar *kafarat*?', mereka menjawab, 'dia hanya dikenai kewajiban satu *kafarat*." Mereka adalah Al Hasan, Ibnu Sirin, Bakar Al Muzani, Muwarriq Al 'Ijliy, Atha`, Thawus, Mujahid, Ikrimah dan Qatadah. Waki' berkata, "Aku menduga orang kesepuluh adalah Nafi'."

Diceritakan dari Amru bin Al Ash, "Dia dikenai kewajiban membayar dua *kafarat*." keterangan tersebut diriwayatkan dari Qabishah, Sa'id bin Jubair, Az-Zuhri dan Qatadah. Alasannya, berhubungan intim tersebut menetapkan kewajiban satu *kafarat*, dan *zhihar* menetapkan kewajiban *kafarat* yang lain.

Abu Hanifah berkata, "Kafarat tidak lagi menjadi beban kewajibannya. Kafarat hanyalah syarat pembolehan sesudah berhubungan intim, sama seperti *kafarat* sebelum berhubungan intim." Diriwayatkan dari sebahagian ulama, "Kafarat tersebut gugur, karena waktu pembayaran *kafarat* telah habis, karena *kafarat* itu wajib sebelum berhubungan intim."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan hadits Salamah bin Shakhr, pada saat dia men-*zhihar* istrinya, kemudian dia berhubungan intim sebelum membayar *kafarat*, lalu Nabi ﷺ menyuruhnya membayar satu *kafarat*.

Alasan lain, *zhihar* dan penarikan kembali ucapannya (*'aud*) telah terpenuhi, sehingga dia masuk ke dalam firman Allah *Ta'ala* yang bersifat umum, "*..., Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3).

Sedangkan pernyataan sebahagian ulama, "Waktu *kafarat* telah habis.," terbantahkan dengan argumentasi yang telah kami kemukakan, yaitu dengan shalat dan seluruh ibadah lainnya yang wajib diqadhai sesudah kehilangan kesempatan melakukannya pada waktunya.

Abu Al Qasim berkata, "Tatkala seorang istri berkata pada suaminya, 'kamu bagiku seperti punggung ayahku', maka dia bukanlah istri yang men-*zhihar* suaminya, dan dia wajib membayar *kafarat zhihar*, karena dia telah melontarkan perkataan mungkar dan dusta."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, tatkala seorang istri berkata pada suaminya, "kamu bagiku seperti punggung ayahku," atau dia berkata, "Jika aku menikah dengan si fulan, maka dia bagiku seperti punggung ayahku," maka perkataan tersebut tidak disebut *zhihar*.

Al Qadhi berkata, "Hanya ada satu riwayat, dia bukan istri yang men-*zhihar* suaminya." Ini adalah pendapat mayoritas ulama, antara lain Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Tsaur, dan kalangan rasionalis.

Az-Zuhri dan Al Auza'i mengatakan, "Perkataan tersebut *zhihar*.," keterangan tersebut diriwayatkan dari Al Hasan dan An-Nukha'i, hanya saja An-Nukha'i berpendapat, "Jika dia melontarkan perkataan tersebut sesudah dia menikah, maka hal itu bukanlah perkataan yang mengandung konsekuensi apapun," karena mungkin mereka beralasan bahwa dia adalah salah satu dari pasangan suami istri, yang men-*zhihar* pasangannya yang lain, sehingga dia disebut orang yang men-*zhihar*, seperti halnya suami.

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*, "*Orang-orang yang menzhihar istrinya di antara kamu, ...*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 2). Jadi, Allah mengkhususkan *zhihar* tersebut bagi mereka (kaum laki-laki).

Alasan lain, *zhihar* itu perkataan yang menetapkan pengharaman diri istri, yang mana pihak laki-laki (suami) memiliki kewenangan menghilangkannya, sehingga *zhihar* ini berlaku khusus bagi laki-laki, seperti thalak. Alasan lain, kehalalan diri istri adalah hak yang dimiliki suami, sehingga istri tidak memiliki kewenangan menghilangkannya, seperti seluruh hak-hak suami lainnya.

Jika benar demikian, maka riwayat dari Ahmad dalam masalah *kafarat*, bermacam-macam, sekelompok ulama meriwayatkan darinya, "Dia dikenai kewajiban membayar *kafarat zhihar.*"

Sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al Atsram dengan sanad miliknya sendiri dari Ibrahim, "Sesungguhnya Aisyah binti Thalhah berkata, 'Jika aku menikah dengan Mush'ab bin Az-Zubair, maka dia bagiku seperti punggung ayahku', lalu aku bertanya kepada sejumlah ulama Madinah, lalu mereka mengeluarkan pendapat, 'dia dikenai kewajiban membayar *kafarat.*"

Ali bin Mushir telah meriwayatkan dari Asy-Syaibani, dia berkata, "Aku dan Abdullah bin Al Mughaffal Al Muzani duduk di dalam masjid, tiba-tiba seorang lelaki datang dan duduk mendekati kami, lalu aku bertanya, 'siapa kamu?', lalu dia menjawab, 'aku adalah budak yang dimerdekakan oleh Aisyah binti Thalhah, yang telah memerdekakanku karena *zhiharnya*, Mush'ab bin Az-Zubair telah melamarnya, lalu dia berkata, 'Dia bagiku seperti punggung ayahku, jika aku menikah dengannya, kemudian sesudah itu dia ingin menikah dengannya, lalu dia meminta fatwa sejumlah sahabat Rasulullah ﷺ, saat itu mereka jumlahnya sangat banyak, lalu mereka menyuruhnya agar

memerdekakan budak, dan menikah dengannya, akhirnya dia memerdekakanku dan menikah dengannya."

Sa'id meriwayatkan kedua hadits ini berupa ringkasan. Alasan lain, istri tersebut adalah pasangan hidup yang melontarkan perkataan mungkar dan dusta, sehingga dia wajib membayar *kafarat zhihar*, seperti pasangannya yang lain. Alasan lain, karena yang wajib adalah *kafarat* sumpah. Sehingga dalam *kafarat* sumpah pasangan suami istri kedudukannya sama, seperti bersumpah demi Allah *Ta'ala*.

Riwayat kedua; dia tidak dikenai kewajiban *kafarat*. Ini adalah pendapat Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq dan Abu Tsaur, karena perkataan itu murni perkataan mungkar dan dusta, dan bukan perkataan *zhihar*, sehingga perkataan tersebut tidak menetapkan kewajiban *kafarat*, seperti halnya celaan dan tuduhan berzina.

Karena perkataan tersebut bukan perkataan *zhihar*, maka perkataan tersebut tidak menetapkan *kafarat zhihar*, seperti seluruh perkataan lainnya, atau pengharaman yang dilontarkan dari orang yang tidak sah melakukan *zhihar*. Sehingga kasus tersebut serupa dengan men-*zhihar* budak perempuannya.

Riwayat ketiga; dia dikenai kewajiban membayar *kafarat* sumpah. Ahmad berkata, "Atha` telah mengemukakan pendapat yang baik, dia memposisikannya seperti orang yang mengharamkan sesuatu bagi dirinya, misalnya makanan dan perkara yang serupa dengannya." Analogi ini lebih sesuai dengan madzhab Ahmad dan lebih menyerupai kaidah-kaidah usul fiqihnya, karena perkataan tersebut bukanlah *zhihar*.

Perkataan mungkar dan dusta yang murni tidak menetapkan kewajiban *kafarat zhihar*, dengan bukti seluruh perkataan dusta lainnya, *zhihar* sebelum menarik kembali ucapannya, dan *zhihar* terhadap budak perempuan dan *ummu walad*-nya.

Alasan lain, perkataan tersebut adalah bentuk pengharaman yang tidak menetapkan pengharaman hal yang menjadi objek perkataan tersebut, sehingga tidak menetapkan *kafarat zhihar*. Seperti pengharaman seluruh perkara halal lainnya. Alasan lain, perkataan tersebut adalah bentuk *zhihar* terhadap orang yang bukan istrinya, sehingga menyerupai *zhihar* terhadap budak perempuannya.

Sedangkan hadits Aisyah binti Thalhah yang menerangkan tentang pembebasan budak, bisa jadi pembebasan budak sebagai pembayaran *kafarat* sumpahnya, karena jika pembebasan budak adalah salah satu jenis *kafarat* sumpah, sehingga hadits tersebut diinterpretasikan pada makna ini, karena fakta yang muncul dari dirinya bukanlah *zhihar*.

Pernyataan Ahmad dalam riwayat Al Atsram, tidak menetapkan kewajiban *kafarat zhihar*, akan tetapi dia hanya berkata, sikap kehati-hatian hendaknya dia membayar *kafarat* tersebut. Demikian Ibnu Al Mundzir menceritakan. Dan tidak ada keraguan sedikitpun bahwa sikap kehati-hatian itu membayar *kafarat* dengan jenis *kafarat* yang paling berat, karena dia ingin keluar dari *khilaf*. Akan tetapi pembebasan budak tersebut bukanlah sesuatu yang wajib bagi dirinya, karena perkataan tersebut bukan perkataan yang ditetapkan secara tertulis dan bukan pula yang memiliki kesamaan dengan yang telah ditetapkan secara tertulis.

Perkataan tersebut hanyalah bentuk pengharaman perkara halal selain *zhihar*, sehingga serupa dengan kasus kalau dia mengharamkan budak perempuan atau makanannya. Ini adalah pendapat Atha`. Wallahua'lam.

Ketika kami mengatakan, "Dia dikenai kewajiban membayar *kafarat*.," maka *kafarat* tidak wajib bagi dirinya sampai dengan suami menyetubuhinya, dan dia melakukannya secara sukarela.

Jadi, apabila dia menceraikannya, atau salah satu dari pasangan suami istri itu meninggal sebelum sempat menyetubuhinya, atau memaksanya untuk berhubungan intim, maka dia tidak dikenai kewajiban *kafarat*. Karena perkataan tersebut merupakan sumpah, karena *kafarat* sumpah hukumnya tidak wajib sampai sebelum sumpah itu dilanggar, seperti seluruh sumpah lainnya.

Kafarat tidak wajib dibayar dimuka sebelum berhubungan intim, seperti seluruh sumpah lainnya, namun boleh dibayar dimuka karena alasan tersebut, dan dia wajib memperkenankan suaminya untuk menyetubuhinya sebelum membayar *kafarat*. Karena, hubungan intim itu merupakan hak suami yang wajib dipenuhinya, sehingga sumpahnya tidak menggugurkan hak tersebut.

Alasan lain, perkataan tersebut bukanlah *zhihar*. Akan tetapi hanya bentuk pengharaman perkara yang halal, sehingga perkataan tersebut tidak menetapkan pengharaman tersebut, sepe ti kasus kalau dia mengharamkan makanan miliknya.

Diceritakan, "Bahwa makna yang tampak dari pernyataan Abu Bakar adalah, 'Dia tidak boleh memperkenankan dirinya untuk disetubuhinya sebelum membayar *kafarat*, dianalogikan dengan orang laki-laki." Ini pernyataan yang tidak bagus, karena orang laki-laki *zhihar* yang dilontarkannya sah, sementara *zhihar* dari istri tidak sah, alasan lain kehalalan berhubungan intim itu adalah hak laki-laki (suami), sehingga dia memiliki kewenangan menghilangkannya, dan kehalalan berhubungan intim itu adalah hak yang harus dipenuhi istri. Sehingga dia tidak memiliki kewenangan menghilangkannya. Wallahua'lam.

Abu Al Qasim berkata, "Tatkala seorang suami men-*zhihar* istrinya berulang-ulang, lalu dia belum membayar *kafarat*, maka cukup membayar satu *kafarat*."

Ini adalah ketentuan yang tampak nyata dari madzhab ini. Baik *zhihar* tersebut diucapkan di satu tempat atau di beberapa tempat,

sambil berniat menegaskan (*ta`kid*), memulai dari awal, atau berniat secara mutlak. Sekelompok ulama telah meriwayatkannya dari Ahmad. Abu Bakar, Ibnu Hamid dan Al Qadhi telah memilih pendapat tersebut.

Keterangan tersebut telah diriwayatkan dari Ali ﷺ. Demikian Atha`, Jabir bin Zaid, Thawus, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Malik, Ishaq, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur berpendapat. Dan keterangan tersebut menjadi pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*.

Telah diriwayatkan dari Ahmad tentang kasus seseorang yang bersumpah dengan sumpah yang sangat banyak, "Jika dia berniat menegaskan sumpah tersebut, maka wajib satu *kafarat*." Dari pernyataan ini bisa dipahami bahwa jika dia berniat memulai kembali dari awal, maka wajib dua *kafarat*. Demikian Ats-Tsauri dan Asy-Syafi'i dalam qaul jadid berpendapat.

Kalangan rasionalis berkata, "Jika *zhihar* diucapkan di satu tempat, maka wajib satu *kafarat*, sedang jika di beberapa tempat, maka wajib membayar beberapa *kafarat*." Keterangan tersebut telah diriwayatkan dari Ali, Amru bin Dinar dan Qatadah, karena *zhihar* itu adalah perkataan yang menetapkan pengharaman istri, jadi tatkala dia berniat memulai kembali dari awal, maka ketentuan hukum *zhihar* tetap melekat dengan setiap kali mengucapkan kata-kata *zhihar*, seperti thalak.

Menurut kami, pengulangan *zhihar* itu adalah perkataan yang tidak berakibat pengharaman diri istri, sehingga tidak wajib membayar *kafarat zhihar* akibat pengulangan *zhihar* tersebut, seperti bersumpah demi Allah *Ta'ala*. Tak samar lagi bahwa pengulangan *zhihar* tidak berakibat pengharaman, karena istri sudah diharamkan dengan perkataan yang pertama, dan pengharamannya tidak bertambah lama.

Alasan lain, perkataan yang pertama itu adalah perkataan yang memiliki keterkaitan dengan *kafarat*. Jadi, tatkala dia mengulang-

ulang perkataan tersebut, maka cukup baginya membayar satu *kafarat*, seperti bersumpah demi Allah *Ta'ala*.

Sedangkan thalak, apabila lebih dari tiga, maka tidak memiliki ketentuan hukum apapun menurut ijma' ulama. Dengan argumentasi ini, pernyataan yang telah mereka sebutkan menjadi batal. Sedangkan thalak yang ketiga menetapkan pengharaman yang lebih, yaitu pengharaman sebelum menikah dengan laki-laki lain dan berhubungan intim.

Berbeda dengan *zhihar* yang kedua, tidak ada pengharaman akibat *zhihar* yang kedua, sehingga *zhihar* yang kedua sama seperti thalak yang melebihi thalak yang ketiga, yang tidak memiliki ketentuan hukum apapun, maka demikian pula *zhihar* yang kedua.

Sedangkan apabila dia telah membayar *kafarat* dari *zhihar* yang pertama, kemudian dia men-*zhihar*nya kembali, maka dia dikenai kewajiban *kafarat* yang kedua tanpa ada *khilaf*. Karena *zhihar* yang kedua ini seperti *zhihar* yang pertama, karena dia telah mengharamkan istri yang halal, sehingga *zhihar* kedua menetapkan kewajiban *kafarat* seperti *zhihar* yang pertama, berbeda dengan *zhihar* sebelum membayar *kafarat*.

Niat adalah syarat sahnya *kafarat*, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Sesungguhnya sahnya amal perbuatan itu bergantung niatnya.*" Alasan lain, pembebasan budak itu bisa jadi posisinya sebagai pemberian secara sukarela, *kafarat* yang lain, atau nadzar. Sehingga dia tidak bisa memalingkannya ke *kafarat zhihar* ini kecuali dengan niat.

Ketentuan niatnya adalah, dia berniat memerdekakan budak, puasa atau memberi makan sebagai *kafarat zhihar*. Kalau dia menambahkan kata-kata "wajib," maka ini berfungsi menguatkan (bentuk pembayaran *kafarat* tersebut). Jika tidak, maka niat *kafarat zhihar* saja dinilai sudah mencukupi.

Apabila dia hanya berniat menunaikan kewajiban *kafarat* saja, tidak berniat *kafarat zhihar*, maka niat tersebut belum mencukupinya, karena kewajiban itu bentuknya bermacam-macam, bisa untuk *kafarat* maupun nadzar. Sehingga wajib membedakan kewajiban tersebut.

Tempat niat bersamaan dengan pembayaran *kafarat* atau sesaat sebelum pembayaran *kafarat*. Inilah keterangan yang telah ditetapkan secara tertulis oleh Asy-Syafi'i. sebahagian pengikutnya telah menyampaikan keterangan tersebut.

Sebahagian ulama mengatakan, "Pembayaran *kafarat* tidaklah mencukupi sampai dia menyertakan niat *kafarat*. Apabila *kafarat*nya berupa puasa, maka disyaratkan harus niat puasa *kafarat* di setiap malam, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, '*Tidak sah puasa bagi orang yang tidak berniat puasa di malam hari.*', jika terkumpul sejumlah *kafarat* yang wajib baginya dari jenis perbuatan yang sama, maka dia tidak wajib menentukan faktor penyebabnya." Demikian Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berpendapat. Sepengetahuan kami tidak ada seorangpun yang menentang pendapat ini.

Jadi, berdasarkan riwayat ini, kalau seorang suami yang men-*zhihar* keempat istrinya, lalu dia memerdekakan seorang budak sebagai (*kafarat*) *zhihar*nya, maka pembebasan budak itu telah mencukupi untuk salah seorang di antara mereka, dan halal baginya satu orang istri yang tidak ditentukan.

Karena, pembebasan itu merupakan hal yang wajib dari jenis perbuatan yang sama. Sehingga niat yang mutlak telah mencukupinya. Seperti kasus, kalau dia mempunyai kewajiban puasa dua hari dari bulan Ramadhan.

Analogi madzhab ini adalah, dia harus melakukan pengundian di antara mereka, sehingga keluarlah istri yang halal di antara mereka melalui proses pengundian tersebut. Ini adalah pendapat Abu Tsaur.

Asy-Syafi'i berkata, "Dia boleh memberikan *kafarat* untuk siapapun di antara mereka yang dia kehendaki, sehingga dialah istri yang halal." Pernyataan ini mendorong dia untuk memilih antara istri yang mana yang halal baginya atau yang diharamkan atas dirinya.

Apabila *zhihar* tersebut dilontarkan terhadap ketiga orang istrinya, lalu dia memerdekakan seorang budak untuk salah seorang di antara mereka, kemudian dia berpuasa dua bulan berturut-turut untuk istrinya yang lain, lalu dia menderita sakit, akhirnya dia memberi makan enam puluh orang miskin untuk istrinya yang lain, maka pembayaran *kafarat* tersebut telah mencukupinya, dan kesemua istrinya halal baginya tanpa proses pengundian, tidak pula harus menentukan orangnya.

Dengan ketentuan seperti inilah, Asy-Syafi'i dan kalangan rasionalis berpendapat. Abu Tsaur berkata, "Dia harus melakukan pengundian di antara mereka. Lalu siapa yang undian itu jatuh pada dirinya, maka pembebasan budak diperuntukkan bagi dirinya. Kemudian dia melakukan pengundian di antara kedua istri yang tersisa, lalu siapa yang undian itu jatuh pada dirinya, maka puasa diperuntukkan bagi dirinya dan memberi makan untuk istri ketiga. Karena masing-masing dari kesemua jenis *kafarat* tersebut, kalau terpisah, maka perlu dilakukan pengundian, maka demikian pula tatkala kesemua jenis *kafarat* itu terkumpul menjadi satu."

Menurut kami, pembayaran *kafarat* tersebut telah memenuhi persyaratan untuk ketiga orang istrinya, dan keharaman *zhihar* telah hilang, sehingga dia tidak perlu melakukan pengundian. Seperti kasus, kalau dia memerdekakan tiga orang budak sekaligus untuk *zhihar* mereka.

Sedangkan jika *kafarat* terdiri dari beberapa jenis, seperti *zhihar*, pembunuhan, berhubungan intim di bulan Ramadhan dan sumpah, Abu Al Khaththab berkata, "Sahnya pembayaran *kafarat* tidak perlu menyebutkan penyebabnya secara spesifik."

Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Karena *kafarat* adalah ibadah wajib, sehingga sahnya pembayaran *kafarat* tidak perlu menyebutkan penyebabnya secara spesifik, seperti kalau *kafarat* itu dari jenis perbuatan yang sama.

Al Qadhi berkata, "Ada kemungkinan penyebutan penyebab *kafarat* secara spesifik menjadi persyaratan, dan niat secara mutlak tidak mencukupi." Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i telah menceritakannya dari Ahmad.

Ini adalah madzhab Abu Hanifah, kedua *kafarat* itu adalah dua ibadah dari dua jenis yang berbeda, sehingga wajib mengkhususkan niat untuk keduanya. Seperti kasus, kalau dia mempunyai kewajiban puasa qadha` dan nadzar.

Jadi, berdasarkan pendapat tersebut, kalau seseorang dikenai kewajiban satu *kafarat*, yang penyebabnya tidak diketahui, lalu dia membayar satu kali *kafarat*, maka hal tersebut telah mencukupinya, menurut pandangan pendapat pertama, yang telah dikemukakan oleh Abu Bakar.

Sedangkan menurut pandangan pendapat kedua, seyogyanya dia wajib membayar *kafarat* sesuai dengan jumlah penyebab *kafarat*, yang masing-masing *kafarat* untuk satu penyebab, seperti orang yang lupa meninggalkan shalat di hari tertentu, yang tidak diketahui macam shalatnya, maka dia wajib mengerjakan shalat lima waktu.

Kalau seseorang mengetahui bahwa dia mempunyai kewajiban puasa sehari, namun dia tidak mengetahui, apakah itu puasa qadha` atau nadzar?, maka dia wajib berpuasa dua hari. Lalu apabila dia mempunyai kewajiban puasa tiga hari, namun dia tidak mengerti apakah ketiga hari itu dari *kafarat* sumpah, qadha` atau nadzar? Maka dia wajib berpuasa sembilan hari, masing-masing dari tiga hari itu mempertimbangkan ketiga sisi tersebut.

Tatkala seseorang mempunyai kewajiban dua *kafarat*, lalu dia memerdekakan dua orang budak untuk kedua *kafarat* tersebut, maka tidak terlepas dari empat hal.

Pertama; dia mengucapkan, "Aku memerdekakan budak ini untuk *kafarat* ini, dan budak yang ini untuk *kafarat* ini," maka niat tersebut dinilai mencukupinya, menurut ijma' ulama.

Kedua;dia mengucapkan, "Aku memerdekakan budak ini untuk salah satu dari dua *kafarat*, dan budak yang ini untuk *kafarat* yang lain, tanpa menyebutkan penyebabnya secara spesifik," maka perlu diteliti, lalu jika kedua *kafarat* itu dari jenis yang sama, misalnya dua *kafarat zhihar*, atau dua *kafarat* pembunuhan, maka niat tersebut telah mencukupinya.

Sedang apabila *kafarat* tersebut dari dua jenis yang berbeda, misalnya *kafarat zhihar* dan *kafarat* pembunuhan, harus dilakukan interpretasi sesuai dengan dua pandangan tentang persyaratan penyebutan penyebab secara spesifik, jika kita mengatakan, "Menjadi persyaratan," maka masing-masing dari kedua *kafarat* tersebut tidak mencukupinya. Sementara jika kita mengatakan, "Tidak menjadi persyaratan," maka niat tersebut telah mencukupi untuk kedua *kafarat*.

Ketiga; dia mengucapkan, "Aku memerdekakan mereka berdua untuk dua *kafarat*.," lalu apabila kedua *kafarat* itu dari jenis yang sama, maka niat tersebut telah mencukupi untuk kedua *kafarat* tersebut, dan setiap budak tentunya untuk satu *kafarat*.

Karena kebiasaan dalam syara' dan pemakaian kata memerdekakan seorang budak itu untuk satu *kafarat*, sehingga tatkala dia mengucapkan niat tersebut secara mutlak, maka harus meletakkannya sesuai dengan kebiasaan syara' dan pemakaian kata tersebut.

Sementara jika kedua *kafarat* itu dari dua jenis yang berbeda, maka harus dilakukan interpretasi sesuai dengan kedua pandangan pendapat tersebut.

Keempat; dia memerdekakan setiap satu orang budak untuk kedua *kafarat* tersebut sekaligus, akibatnya dia menjadi orang yang memerdekakan separuh dari kedua budak tersebut untuk masing-masing dari kedua *kafarat* tersebut, maka hal tersebut harus dilandasi pertimbangan yang lain, yaitu tatkala dia memerdekakan separuh dari kedua budak tersebut untuk satu *kafarat*, apakah hal itu mencukupinya atau tidak?

Menurut pendapat Al Kharqi, hal tersebut mencukupinya, karena beberapa bagian yang terpisah posisinya sama seperti beberapa orang secara utuh, dalam hal yang mana kekurangan yang relatif tidak menghalangi untuk memenuhinya, dengan dalil berupa zakat, karena orang yang memiliki separuh dari delapan puluh ekor kambing, maka sama seperti memiliki empat puluh ekor kambing. Dan tidak ada keharusan menyembelih kurban, karena kekurangan yang relatif sedikit bisa menghalangi kewajiban membayar zakat.

Abu Bakar dan Ibnu Hamid mengatakan, "Model pembayaran *kafarat* semacam itu tidak mencukupinya." Ini adalah pendapat Malik dan Abu Hanifah. Karena sesuatu yang diperintahkan agar diberikan kepada seseorang secara utuh dalam masalah *kafarat*, tidak boleh membagi-baginya untuk dua orang, seperti satu mud dalam *kafarat* memberi makan.

Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i mempunyai pendapat seperti kedua pendapat tersebut. Mereka mempunyai pendapat ketiga yaitu, apabila separuh yang tersisa dari kedua budak tersebut telah merdeka, maka niat *kafarat* tersebut telah mencukupinya, jika tidak demikian, maka tidak mencukupinya. Karena jika separuh yang tersisa

dari kedua budak tersebut telah merdeka, maka penyempurnaan status hukum dan kebebasan bertindaknya telah terpenuhi.

Al Qadhi telah melakukan interpretasi mengenai hal tersebut yang juga sesuai dengan pandangan kami. Hanya saja penentangnya berpendapat, "penyempurnaan status hukum budak tidak bisa terpenuhi dengan pembebasan budak semacam ini, akan tetapi hal itu bisa terpenuhi dengan cara menggabungkannya terhadap pembebasan separuh yang lain, sehingga pembebasan separuh budak tersebut tidak mencukupinya."

Lalu, jika kami mengatakan, "Pembebasan dua budak masing-masing separuh tidak mencukupi.," maka di dalam masalah ini niat tersebut tidak mencukupi untuk sesuatu hal dari dua *kafarat.*" Sedangkan jika kami mengatakan, "Hal tersebut mencukupinya, dan dua *kafarat* tersebut dari jenis yang sama.," maka pembebasan budak tersebut telah mencukupi untuk kedua *kafarat* tersebut.

Sementara jika kedua *kafarat* tersebut dari dua jenis yang berbeda, maka menurut sebuah riwayat, "Dilakukan interpretasi sesuai dengan kedua pandangan pendapat tersebut." Sedang yang shahih hanya ada satu pandangan, yaitu pembebasan budak tersebut mencukupi, karena membebaskan kedua budak masing-masing separuh untuk kedua *kafarat* tersebut, seperti memerdekakan dua orang budak untuk dua *kafarat.*

Kafarat *zhihar* tidak boleh dibayar dimuka sebelum terjadinya *zhihar.* Karena penetapan hukum tersebut tidak boleh mendahului faktor penyebabnya. Sehingga kalau seseorang berkata pada budak miliknya, "Kamu orang bebas selamanya untuk (*kafarat*) *zhihar*ku jika aku men-*zhihar* (istriku)," maka dia merdeka, namun pembebasan tersebut tidak mencukupinya untuk (*kafarat*) *zhihar*nya jika dia men-*zhihar* istrinya, karena dia membayar *kafarat* mendahului penyebabnya yang telah ditentukan.

Seperti kasus, kalau dia membayar *kafarat* sumpah mendahului sumpahnya, atau *kafarat* pembunuhan mendahului tindakan melukai.

Kalau seseorang berkata pada istrinya, "Jika kamu masuk ke dalam rumah, maka kamu bagiku seperti punggung ibuku.," maka tidak boleh membayar *kafarat* sebelum istrinya masuk ke dalam rumah, karena pembayaran *kafarat* sebelum dia masuk ke dalam rumah sama artinya dengan mendahulukan *kafarat* sebelum *zhihar* terucapkan.

Jadi, apabila dia telah memerdekakan budak untuk (*kafarat*) *zhihar*nya, kemudian istrinya masuk ke dalam rumah, maka budak tersebut bebas, dan dia menjadi orang yang men-*zhihar* istrinya, dan pembebasan budak tersebut belumlah mencukupinya, karena *zhihar* tersebut bergantung dengan syarat tertentu, sehingga *zhihar* itu tidak ada sebelum syarat *zhihar* tersebut ada.

Apabila seseorang berkata pada budaknya, "Jika aku men-*zhihar* istriku, maka kamu orang yang bebas untuk *kafarat zhihar*ku', kemudian dia berkata pada istrinya, 'Kamu bagiku seperti punggung ibuku.," maka budak tersebut merdeka karena telah terpenuhinya persyaratan tersebut. Apakah itu mencukupinya untuk *kafarat zhihar*nya? Di dalam masalah ini ada dua pendapat.

Pertama; pembebasan budak tersebut telah mencukupinya untuk *kafarat zhihar*nya, karena dia memerdekakannya sesudah *zhihar* terucapkan, dan dia telah berniat memerdekakannya untuk *kafarat zhihar* tersebut.

Kedua; pembebasan budak tersebut tidak mencukupinya untuk *kafarat zhihar*nya, karena pembebasan budak itu harus dipenuhi akibat faktor yang lain, yaitu syarat tersebut. Alasan lain, niat *kafarat* tersebut tidak ditemukan ketika pembebasan budak tersebut. Dan niat ketika bergantung pada persyaratan, tidaklah mencukupi, karena hal tersebut

sama artinya dengan membayar *kafarat* dimuka mendahului penyebabnya.

Apabila dia berkata pada budaknya, "Jika aku men-*zhihar* istriku, maka kamu orang yang merdeka untuk *kafarat zhihar*ku," maka ketentuan hukum di dalam kasus ini sama seperti ketentuan hukum tersebut, karena perkataan tersebut adalah bentuk penangguhan pembebasan budak dengan persyaratan tertentu yakni *zhihar*.

كِتَابُ اللِّعَانِ

KITAB SUMPAH *LI'AN*

Abu Al Qasim Rahimahullah *Ta'ala* berkata, "Kata *li'an* berasal dari kata dasar *l'an* (menjauhkan), karena setiap orang dari sepasang suami istri melaknat dirinya dalam sumpah yang kelima, jika dia orang yang berdusta."

Al Qadhi berkata, "suami istri yang melakukan *li'an* disebut demikian, karena suami istri itu tidak terbebas dari status bahwa salah seorang dari mereka itu adalah orang yang berdusta, sehingga terjadilah pelaknatan atas dirinya. Yaitu pengusiran dan menjauhkan."

Landasan hukum pemberlakuan *li'an* adalah firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Sahl bin Sa'ad As-Sa'idi telah meriwayatkan, "Sesungguhnya Uwaimir Al 'Ajlani datang menemui Rasulullah ﷺ, lantas dia berkata, 'Wahai Rasulullah, apakah engkau pernah melihat seorang laki-laki yang mendapati istrinya bersama pria lain, lalu dia membunuh pria itu, lalu kalian membunuhnya, atau bagaimana dia harus bertindak?', lalu Rasulullah ﷺ menjawab, '*Sungguh Allah telah menurunkan (ayat) yang berkenaan denganmu dan pasanganmu, karena itu pergilah dan temui dia.*"

Sahl berkata, "Lalu mereka berdua saling melakukan sumpah *li'an*, sedang aku bersama sejumlah sahabat berada di samping Rasulullah ﷺ. Lalu tatkala mereka berdua telah selesai melakukan sumpah *li'an*, Uwaimir, 'aku telah berdusta padanya wahai Rasulullah jika aku telah menahannya (bersamaku), lalu dia langsung menjatuhkan thalak tiga di hadapan Rasulullah ﷺ." (Muttafaq Alaih).

Abu Daud telah meriwayatkan melalui sanad pegangannya sendiri dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata, "Hilal bin Umayyah datang, dia adalah salah satu dari tiga orang yang Allah terima taubatnya, dia pulang malam dari ladang miliknya, lalu dia mendapati seorang pria di sisi keluarganya, lalu dia melihat dengan kedua matanya, dan mendengar dengan kedua telinganya, lalu dia membiarkannya (tidak menggertak dan juga tidak mengusirnya) hingga tiba waktu subuh, kemudian keesokan harinya dia pergi pagi-pagi menghadap Rasulullah ﷺ, lantas dia berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku pulang pada keluargaku, lalu aku mendapati seorang pria di sisi mereka, lalu aku melihat dengan kedua mata kepalaku dan mendengar dengan kedua telingaku.', lalu Rasulullah ﷺ membenci kabar yang dibawanya, dan sangat marah kepadanya.

Akhirnya turunlah ayat,

وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ٦

'*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar...*' (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Lalu dia mendapatkan kabar gembira dari Rasulullah, beliau bersabda, '*Berbahagialah kamu wahai Hilal, Allah telah memberimu petunjuk dan jalan keluar (dari masalahmu).*', Hilal berkata, 'Sungguh aku senantiasa berharap hal tersebut dari Rabb-ku *Tabaraka wa Ta'ala.*', lalu Rasulullah ﷺ bersabda, "*Kirimlah utusan kepada istrinya,*" lantas mereka mengirim utusan untuk menemuinya.

Lalu Rasulullah ﷺ membacakan ayat tersebut kepada mereka berdua, memberikan penjelasan kepada mereka dan mengabarkan kepadanya, '*sesungguhnya azab Allah lebih berat dibandingkan azab di dunia.*' Lalu Hilal berkata, 'Demi Allah, sungguh aku telah berkata jujur mengenai dirinya.', lalu istrinya berkata, 'Dia telah berdusta', lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Suruh mereka berdua melakukan li'an.*'.

Lantas disampaikan kepada Hilal, 'Bersaksilah', lalu dia memberikan persaksian dengan empat kali sumpah dengan nama Allah, 'Sesungguhnya dia temasuk orang-orang yang benar', lalu tatkala hendak memberikan persaksian yang kelima, maka disampaikanlah kepadanya, 'Wahai Hilal, takutlah kamu kepada Allah, karena sesungguhnya hukuman di dunia lebih ringan dibanding azab di akhirat, dan sesungguhnya yang kelima ini adalah faktor yang menetapkan azab atas dirimu.', lalu Hilal menjawab, 'Demi Allah, Allah tidak akan menyiksaku setelah menuduhnya (berzina), seperti Allah tidak akan

menjatuhkan hukuman cambuk kepadaku karena menuduhnya (berzina).', lalu dia memberikan persaksian yang kelima, 'Sesungguhnya laknat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta.'.

Kemudian disampaikan kepada istrinya, 'takutlah kamu kepada Allah, karena sesungguhnya hukuman di dunia lebih ringan dibanding azab di akhirat, dan sesungguhnya yang kelima ini adalah faktor yang menetapkan hukuman atas dirimu.' lalu dia terdiam sesaat, kemudian dia berkata, 'Demi Allah aku tidak akan merendahkan kaumku, lalu dia memberikan persaksian yang kelima, 'Sesungguhnya murka Allah atas dirinya, jika dia termasuk orang-orang yang benar.'.

Akhirnya Rasulullah ﷺ memisahkan mereka berdua dan memutuskan bahwa tidak ada kewajiban bagi Hilal untuk menyediakan rumah bagi dirinya, tidak pula menyediakan makanan, karena mereka berdua berpisah bukan karena thalak, bukan pula ditinggal mati suaminya.

Dan beliau bersabda, 'Lalu apabila dia datang membawa anak yang berkulit putih kemerah-merahan, tipis kedua pinggulnya, sedikit bungkuk, dan kecil kedua betisnya, maka dia anak Hilal. Sementara apabila dia datang membawa anak yang berkulit sawo matang, berambut keriting, bertubuh kekar serta sempurna persendiannya, padat dan besar kedua betisnya, dan besar kedua pinggulnya, maka dia anak yang dengan mana dia dituduh berzina dengannya.'

Ternyata dia datang membawa anak yang berkulit sawo matang, berambut keriting, bertubuh kekar serta sempurna persendiannya, padat dan besar kedua betisnya, dan besar kedua pinggulnya. Lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Kalau saja tidak ada sejumlah sumpah tersebut, lakaana lii wa lahaa sya'nun.*"

Ikrimah berkata, "Hilal sesudah peristiwa tersebut menjadi kepala suku Mudhar, dan dia tidak pernah dipanggil ayah." Alasan lain, suami tersebut telah meniadakan kehinaannya dan nasab yang rusak,

dan dia kesulitan untuk mengajukan saksi, sehingga *li'an* menjadi saksi baginya. Sehingga tatkala ayat *li'an* turun, maka Nabi ﷺ bersabda,

"*Berbahagialah kamu wahai Hilal, karena Allah telah memberimu petunjuk dan jalan keluar (dari masalahmu).*"

Abu Al Qasim Rahimahullah berkata, "Tatkala seorang suami menuduh berzina istrinya yang sudah baligh, merdeka serta muslim. Misalnya dia berkata, 'Kamu telah berzina, wahai wanita pezina, atau aku melihatmu sedang berzina, sementara dia tidak mampu menghadirkan saksi, maka dia dikenai hukuman menuduh berzina, jika dia enggan melakukan sumpah *li'an*, baik dia muslim atau kafir, merdeka atau berstatus budak."

Pembahasan sejumlah permasalan ini terbagi ke dalam beberapa bagian;

Bagian Pertama; mengenai sifat suami istri yang sah melakukan *li'an* diantara mereka. Riwayat mengenai masalah mereka berdua sangat beragam. Menurut satu riwayat, "*Li'an* yang dilakukan oleh setiap pasangan suami istri yang mukalaf (berakal dan baligh) hukumnya sah, baik keduanya muslim, kafir, adil, fasik, kedua bisa dijatuhi hukuman dalam kasus menuduh berzina, atau salah seorang dari mereka demikian."

Dan dengan ketentuan semcam inilah, Sa'id bin Al Musayyab, Sulaiman bin Yasar, Al Hasan, Rabi'ah, Malik, dan Ishaq berpendapat. Ahmad berkomentar tentang riwayat Ishaq bin Manshur, "Semua orang yang berstatus suami istri bisa melakukan *li'an*, orang merdeka terhadap perempuan merdeka atau hamba sahaya yang berstatus istri. Demikian pula budak terhadap perempuan merdeka atau hamba sahaya jika dia berstatus istri. Demikian pula suami yang muslim terhadap istri yang Yahudi atau Nasrani."

Riwayat lain yang berbeda dari Ahmad adalah, "*Li'an* tidak sah kecuali dilakukan oleh sepasang suami istri yang keduanya muslim, adil, merdeka, tidak dijatuhi hukuman dalam kasus menuduh berzina."

Keterangan ini diriwayatkan dari Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Hammad, dan kalangan rasionalis. Dari Makhul diriwayatkan, "Tidak ada sumpah yang disebut *li'an* antara pasangan suami yang muslim dan istri yang kafir dzimmi."

Dari Atha` dan An-Nukha'i diriwayatkan, "Bagi orang yang dijatuhi hukuman dalam kasus menuduh berzina, diberlakukan hukuman tersebut, dan dia tidak boleh melakukan *li'an.*"

Mengenai keterangan yang terakhir ini, telah diriwayatkan sebuah hadits tidak bisa dibuktikan kebenarannya. Demikian juga, Asy-Syafi'i dan As-Sajiy berpendapat. Karena *li'an* adalah persaksian dengan dalil firman Allah *Ta'ala*, "*Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, ...*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Jadi, *li'an* tidak bisa diterima dari orang yang tidak cakap memberikan persaksian. Jika istri termasuk orang yang dengan mana menuduhnya berzina, suaminya tidak dijatuhi hukuman, maka tidak wajib melakukan *li'an*. Karena tujuan *li'an* adalah untuk menggugurkan hukuman cambuk akibat menuduh berzina, dengan dalil firman Allah *Ta'ala*, "*Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah Sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang-orang yang dusta*" (Qs. An-Nuur [24]: 8).

Dan di dalam masalah ini tidak ada hukuman cambuk yang dijatuhkan akibat menuduh berzina, sehingga tidak perlu melakukan *li'an*, karena ketiadaan hukuman cambuk tersebut.

Al Qadhi telah menjelaskan dalam *Al Mujarrad*, "Seseorang (wanita), yang mana hukuman cambuk tidak wajib dijatuhkan akibat menuduhnya berzina, yaitu hamba sahaya, istri yang kafir dzimmi, dan

istri yang dijatuhi hukuman cambuk dalam kasus perzinaan, bagi suaminya boleh me-li'an-nya, tujuannya khusus untuk mengingkari anak, dan dia boleh me-li'an-nya bukan untuk menggugurkan hukuman cambuk akibat menuduhnya berbuat zina dan ta'zir.

Karena hukuman cambuk tersebut tidak wajib dijatuhkan (atas dirinya). Sementara itu *li'an* dilakukan tujuannya yaitu untuk menggugurkan hukuman cambuk (akibat menuduh berzina) atau untuk mengingkari anak. Sehingga tatkala satu dari kedua tujuan itu tidak ada, maka *li'an* tidak perlu dilakukan."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala* yang bersifat umum,

وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ
أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ٦

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Alasan lain, *li'an* merupakan sumpah, sehingga tidak memerlukan persyaratan yang telah mereka kemukakan, seperti seluruh sumpah lainnya. Dalil yang menegaskan bahwa *li'an* merupakan sumpah adalah sabda Nabi ﷺ, "*Kalau saja tidak ada sejumlah sumpah tersebut, lakaana lii wa lahaa sya'nun.*"

Namun, *li'an* memerlukan penyebutan nama Allah *Ta'ala*, pihak pria dan wanita berkedudukan sama berhak untuk bersumpah.

Sedangkan alasan *li'an* disebut persaksian (*syahadah*), karena di dalam sumpah tersebut dia mengatakan, "Aku bersaksi dengan atas

nama Allah," maka perkataan tersebut disebut persaksian, sekalipun sebenarnya perkataan tersebut adalah sumpah, seperti firman Allah *Ta'ala,*

إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾

"*Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: "Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah." dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya; dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta.*" (Qs. Al Munaafiquun [63]: 1).

Alasan lain, si suami menganggap perlu mengingkari anak, sehingga dia diberikan prosedur untuk mengingkarinya. Seperti kasus kalau istrinya itu termasuk orang yang dengan mana menuduhnya berzina, suami wajib dijatuhi hukuman.

Riwayat inilah yang ditetapkan secara tertulis dari Ahmad dalam riwayat sekelompok ulama, pendapat yang menentang riwayat tersebut telah menyimpang dalam periwayatannya.

Adapun pernyataan Al Kharqi, "Tatkala suami menuduh berzina terhadap istrinya yang sudah baligh, merdeka serta muslim, ...," maka ada kemungkinan, dia menetapkan persyaratan ini bertujuan untuk memastikan adanya kewajiban menjatuhkan hukuman cambuk atas diri suami, bukan bertujuan menolak *li'an.*

Dan ada kemungkinan menurutnya, hal ini menjadi persyaratan bagi istri agar dia termasuk orang yang dengan mana menuduh berzina istri yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan

muslimah), suaminya wajib dijatuhi hukuman cambuk, lalu dia menghilangkannya dengan cara melakukan *li'an*.

Sedangkan dari kesemua hal yang telah disebutkan itu tidak menjadi persyaratan bagi suami. Karena hukuman cambuk itu wajib dijatuhkan atas dirinya akibat perbuatannya menuduh wanita yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah) berbuat zina, sekalipun suami tersebut berstatus kafir dzimmi atau orang fasik.

Adapun pernyataan Abu Al Qasim, "Baik muslim ataupun kafir," maka di dalam pernyataan ini diperlukan analisis secara mendalam, karena *li'an* itu ditetapkan bagi dirinya sebagai akibat perbuatannya menuduh istrinya yang muslimah berbuat zina, sedangkan orang kafir, tidak patut menjadi suami wanita muslimah.

Sehingga pernyataannya tersebut perlu diinterpretasikan dengan meletakkannya sesuai dengan salah satu dari dua perkara berikut ini. *Pertama*; maksud pernyataannya adalah, "Suami boleh melakukan *li'an* terhadap istrinya, sekalipun dia kafir.," jadi pernyataan tersebut ditujukan pada *li'an* bukan pada hukuman cambuk akibat menuduhnya berbuat zina. *Kedua*; maksud pernyataannya adalah, "Tatkala istrinya telah memeluk Islam, lalu dia menuduhnya berzina di saat masa *iddah*, kemudian suami masuk Islam, maka dia boleh melakukan *li'an*."

Tidak ada perbedaan dalam hal istri apakah dia sudah pernah disetubuhi atau belum pernah disetubuhi saat suami melakukan *li'an* terhadapnya.

Ibnu Al Mundzir mengatakan, "setiap orang yang mana kami meriwayatkan ini darinya, yakni dari kalangan ulama sejumlah kota, telah menyepakati hal ini. Mereka adalah Atha`, Al Hasan, Asy-Sya'bi, An-Nukha'i, Amru bin Dinar, Malik, ulama Madinah, Ats-Tsauri, ulama Irak, dan Asy-Syafi'i. Hal ini sesuai dengan makna yang tersurat dari firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾

'*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*' (Qs. An-Nuur [24]: 6)."

Apabila dia belum pernah sama sekali disetubuhi, maka dia berhak memperoleh separuh maskawin, karena dia telah tercerai darinya. Demikian, Al Hasan, Sa'id bin Jubair, Qatadah dan Malik berpendapat.

Di dalam persoalan ini ada riwayat lain yang berbeda yaitu, "Dia sama sekali tidak berhak memperoleh maskawin.," karena, perpisahan itu terjadi akibat kedua-duanya saling melakukan *li'an*. Sehingga menyerupai perpisahan karena kekurangan yang dimiliki oleh salah seorang dari mereka berdua.

Lalu, apabila salah seorang dari pasangan suami istri tersebut bukan orang mukallaf, maka tidak ada pemberlakuan *li'an* di antara mereka. Karena *li'an* merupakan perkataan yang dengan mana akan mengakibatkan terjadinya perpisahan, dan perkataan tersebut tidak sah dilakukan oleh orang yang tidak mukallaf, seperti thalak.

Atau *li'an* itu merupakan sumpah, karena sumpah yang dilakukan oleh orang yang tidak mukallaf hukumnya tidak sah, seperti sumpah lainnya. Orang yang tidak mukallaf itu bisa jadi suami, istri atau kedua-duanya. Apabila yang tidak mukallaf adalah suami, maka dia memiliki dua sifat. *Pertama*; dia masih berstatus kanak-kanak. *Kedua*; dia orang yang sudah baligh yang kehilangan akalnya.

Lalu, jika dia masih berstatus kanak-kanak, maka tuduhan berzina atas istrinya tidak sah. Dan akibat perbuatannya itu dia tidak dikenai hukuman menuduh berzina, karena tanggung jawab melaksanakan hukum dihilangkan dari dirinya, dan ucapannya tidak bisa dijadikan alasan pertimbangan menjatuhkan hukuman tersebut.

Apabila istrinya melahirkan seorang anak, maka kita perlu menganalisanya, jika dia berusia kurang dari sepuluh tahun, maka si anak tersebut nasabnya tidak bisa dipertemukan dengan dirinya, dan status anak tersebut dianggap bukan anaknya, karena semuanya mengetahui bahwa anak tersebut bukan diperoleh dari dirinya, karena Allah Azzawajalla tidak pernah memberlakukan kebiasaan bahwa anak di bawah umur sepuluh tahun itu bisa mempunyai anak, sehingga kepemilikan anak itu menjadi hilang (dijauhkan) dari dirinya, seperti kasus kalau seorang wanita melahirkan anak kurang dari enam bulan sejak perkawinannya.

Apabila dia seorang anak berumur sepuluh tahun ke atas, Abu Bakar berkata, "(Nasab) si anak tidak bisa dipertemukan dengan dirinya kecuali sesudah dia mencapai usia baligh, karena anak tersebut tidak tercipta kecuali dari perpaduan sperma laki-laki dan wanita, dan kalau dia telah mengeluarkan sperma, maka dia telah mencapai usia baligh."

Ibnu Hamid berkata, "(Nasab) si anak tersebut bisa dipertemukan dengan dirinya." Al Qadhi berkata, "Ini adalah makna yang tampak dari pernyataan Ahmad." dan ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i, karena (nasab) si anak tersebut memungkinkan dipertemukan dengan dirinya, sekalipun bertentangan dengan fakta yang biasanya terjadi, oleh karena itu kalau seorang wanita melahirkan anak enam bulan sejak masa berlangsungnya akad nikah, maka nasab si anak dipertemukan dengan suaminya, sekalipun bertentangan dengan fakta yang biasanya terjadi.

Demikian juga, kalau dia melahirkannya setelah empat tahun (perkawinannya) sekalipun jarang terjadi. Dia tidak boleh langsung mengingkarinya seketika itu juga, hingga dia telah benar-benar mencapai usia baligh dengan munculnya salah satu tanda-tanda yang menyebabkan dia disebut orang yang sudah baligh, baru dia boleh mengingkarinya dan (atau) menerima sebagai anaknya.

Lalu apabila dikemukakan pertanyaan, "Tatkala kalian mengklaim anak tersebut sebagai anaknya, padahal kalian telah menghukumi dia orang yang sudah baligh, lalu mengapa kalian tidak menerima pengingkaran dan *li'an*-nya?." Kami bisa menjawab, "Penerimaan nasab anak cukup jika hal itu memungkinkan, sedangkan usia baligh tidak bisa ditetapkan kecuali dengan adanya faktor yang konkret.

Alasan lain, penerimaan nasab adalah hak yang wajib dia penuhi, sedangkan *li'an* adalah hak yang boleh dia penuhi, karena itu *li'an* tidak bisa diberlakukan disertai dengan keraguan."

Apabila dikemukakan pertanyaan, "Dia belum baligh, maka hubungan nasab anak tersebut ditiadakan darinya, dan jika dia telah baligh, maka hak *li'an* menjadi hilang dari dirinya.," kami bisa menjawab, "Hanya saja dia tidak boleh memulai sumpah *li'an* dalam kondisi ragu-ragu mengenai sahnya sumpah tersebut, sehingga hak sumpah *li'an* tersebut gugur karena keraguan sah dan tidaknya sumpah tersebut."

Kedua; tatkala orang yang tidak mukallaf itu adalah orang yang kehilangan akalnya, karena gila misalnya, tuduhan berzina yang dikeluarkannya tidak berakibat hukum apapun, karena tanggung jawab melaksanakan hukum juga telah dihilangkan dari dirinya (seperti anak-anak).

Apabila istrinya melahirkan seorang anak, maka suaminya harus menerimanya sebagai anaknya karena memungkinkan menerima

dia sebagai anaknya, dan tidak ada jalan bagi dirinya untuk mengingkari anak tersebut dalam kondisi kehilangan akal. Lalu tatkala dia telah kembali berakal, maka dalam kondisi semacam ini dia boleh mengingkari anak tersebut dan (atau) menerima dia sebagai anaknya.

Apabila si suami itu mengklaim bahwa dirinya adalah orang yang kehilangan akal saat dia melontarkan tuduhan berzina, dan si istri menolak klaim tersebut, dan masing-masing dari mereka memiliki saksi yang mengetahui klaimnya tersebut, klaim si suami bisa diterima.

Sementara apabila masing-masing dari mereka berdua tidak memiliki saksi, dan kondisi di saat dia kehilangan akalnya tidak diketahui, maka perkataan yang bisa diterima adalah perkataan istrinya, dengan disertai sumpah, karena pada dasarnya dan faktanya akalnya sehat dan normal.

Sedangkan apabila kondisi gilanya diketahui, namun kondisi pulih dari gilanya tidak pernah diketahui, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan si suami dengan disertai sumpah.

Apabila kondisi saat pertama kali gila dan kondisi saat pulih kembali dari gilanya diketahui, maka di dalam masalah ada pandangan. *Pertama*; pernyataan yang bisa diterima adalah pernyataan si istri dengan disertai sumpah. Al Qadhi memberikan komentar, "Ini adalah analogi pernyataan para pengikut madzhab kami tentang orang yang dipasang kain kafan, tatkala seseorang memasangnya lalu memotongnya, kemudian dia memberikan pengakuan bahwa dia telah meninggal, sedang walinya mengatakan, 'dia masih hidup."

Kedua; pernyataan yang bisa diterima adalah pernyataan si suami, karena dia pada dasarnya terbebas dari kewajiban menanggung hukuman tersebut, karena hukuman tersebut tidak wajib dijatuhkan dengan disertai keraguan, alasan lain hukuman tersebut gugur akibat bukti yang samar, sehingga kasus orang gila ini tidak bisa dianalogikan dengan orang yang terbungkus kain kafan, karena orang yang

terbungkus kain kafan benar-benar diketahui kalau dia masih hidup, dan kondisi sebaliknya tersebut tidak pernah diketahui, sehingga titik persamaannya dalam masalah kami adalah kondisi pulihnya kembali dari gilanya yang diketahui, sedangkan kondisi sebaliknya tidak pernah diketahui.

Di dalam masalah kami, dia terlebih dahulu mengalami kondisi gila, sehingga bisa jadi kondisi tersebut terus berlanjut sampai dengan saat dia menuduh berzina.

Sedangkan jika si istri tersebut bukan wanita mukallaf, lalu si suami tersebut menuduhnya berzina, maka kami harus menganalisanya secara mendalam, lalu jika terbukti dia wanita yang masih kanak-kanak, yang dengan mana wanita seusianya tidak kuat untuk berhubungan intim, maka tidak ada hukuman yang dijatuhkan atas orang yang menuduhnya berzina.

Karena tuduhan tersebut merupakan perkataan yang dipastikan mengandung kebohongan, dan kehormatannya bersih dari tuduhan tersebut, sehingga hukuman tersebut tidak wajib dijatuhkan akibat tuduhan tersebut. Seperti kasus kalau dia berkata, "Seluruh penghuni dunia adalah orang-orang yang berzina."

Akan tetapi dia harus diberikan pelajaran (*ta'zir*) karena dia telah menodai kehormatannya, bukan karena melontarkan tuduhan berzina. Sehingga tidak perlu menunggu ada permohonan untuk menta'zirnya, karena ta'zir itu diberlakukan untuk memberikan pelajaran atas dirinya, dan berhak melakukannya jika dia memandang baik hal tersebut.

Sementara apabila orang seusianya kuat berhubungan intim, misalnya dia telah berumur sembilan tahun, maka dia harus dijatuhi hukuman menuduh berzina tersebut. Dan walinya maupun dia sendiri tidak boleh mengajukan tuntutan hukuman ini sampai dengan dia baligh. Lalu tatkala dia sudah baligh, lantas dia mengajukan tuntutan hukuman

tersebut, maka istri berhak menuntut hukuman tersebut dan suami berhak menggugurkannya dengan melakukan *li'an.*

Suami tersebut tidak boleh meli'annya sebelum baligh, karena *li'an* bertujuan menggugurkan hukuman tersebut atau untuk mengingkari anak, dan hukuman tersebut tidak boleh dijatuhkan atas dirinya sebelum istri mencapai usia baligh, dan sama sekali tidak memiliki anak, yang mengakibatkan dia harus mengingkarinya.

Apabila dia telah melahirkan anak, maka dia dianggap telah mencapai usia baligh, karena kehamilan adalah salah satu dari sekian faktor yang menunjukkan usia baligh. Alasan lain, anak tersebut tidak akan pernah tercipta kecuali dari spermanya, sehingga dapat dipastikan dia pernah mengeluarkan sperma, dan mengeluarkan sperma termasuk faktor yang menandakan dia telah mencapai usia baligh.

Apabila seorang suami menuduh istrinya yang gila berbuat zina, yang mana dia mencoba menghubungkannya pada saat akalnya telah kembali normal, atau dia menuduhnya berzina saat istrinya dalam kondisi berakal, kemudian dia gila, maka dia atau walinya tidak boleh menuntut hukuman tersebut sebelum akalnya normal kembali, karena hukuman ini adalah cara seseorang untuk menuntut balas atas tuduhan yang ditujukan kepadanya, sehingga wali tidak bisa menggantikan posisinya dalam menuntut balas atas tuduhan tersebut, seperti halnya qisas.

Lalu tatkala si istri tersebut akalnya telah normal kembali, maka dia berhak mengajukan tuntutan hukuman tersebut, dan suami berhak menggugurkannya dengan melakukan *li'an.*

Lalu, apabila si suami hendak meli'an istrinya di saat si istri masih gila, dan tidak ada anak yang hendak dia ingkari, maka dia tidak boleh melakukan *li'an* tersebut karena tidak ada kepentingan yang mendesak untuk melakukan *li'an.*

Karena dia belum menghadapi tuntutan hukuman yang akan dijatuhkan atas dirinya, sehingga dia perlu menggugurkannya (dengan *li'an*), dan tidak ada hubungan nasab sama sekali, sehingga dia perlu mengingkarinya.

Apabila di dalam kasus tersebut ada anak yang hendak dia ingkari, maka ketentuan yang dikeluarkan oleh madzhab ini adalah, "Dia tidak boleh melakukan *li'an* dan dia harus menerima dia sebagai anaknya."

Karena nasab anak hanya bisa dihilangkan melalui *li'an* dari sepasang suami istri. Sedangkan meli'an istri dalam kondisi semacam ini (gila) hukumnya tidak sah.

Ahmad telah menerangkan mengenai kasus wanita yang bisu, "Bahwasanya suaminya tidak boleh meli'annya," maka apalagi wanita yang gila lebih tidak dibolehkan meli'annya.

Al Kharqi memberikan komentar mengenai istri yang berakal, "Dia tidak boleh dihalangi untuk melakukan *li'an* hingga istrinya mengajukan penuntutan atas dirinya." Ini adalah pendapat kalangan rasionalis, karena istri tersebut adalah salah satu dari pasangan suami istri, maka *li'an* tidak diberlakukan akibat salah satu pasangannya gila, seperti halnya suami (yang gila).

Karena *li'an* kalau hanya suami saja yang melakukannya, maka hubungan nasab si anak dengan dirinya tidak bisa hilang. Sehingga di dalam melakukan *li'an* tidak ada faedahnya sama sekali.

Al Qadhi berkata, "Dia dibolehkan melakukan *li'an* untuk mengingkari anak, karena dia sangat perlu mengingkarinya, sehingga diberlakukanlah prosedur bagi dirinya untuk mengingkarinya."

Asy-Syafi'i berkata, "Dia dibolehkan melakukan *li'an.*" Namun makna yang tampak dari madzhabnya adalah dia dibolehkan melakukan

li'an sekalipun tidak ada anak yang perlu diingkari, karena dia telah masuk ke dalam firman Allah *Ta'ala,*

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), ...*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Alasan lain, dia adalah suami yang mukallaf, yang menuduh istrinya berzina, yang mana orang seusianya bisa mempunyai anak, maka dari itu dia dibolehkan melakukan *li'an* terhadap istrinya, seperti kala istrinya berakal.

Sedangkan suami yang bisu dan istri yang bisu, jika keduanya adalah orang yang memiliki bahasa isyarat dan bahasa tulisannya yang tidak bisa diketahui secara meyakinkan, maka keduanya seperti dua orang gila, yang telah kami terangkan. Karena *li'an* yang mereka lakukan tidak terucapkan dengan jelas dan tuduhan berzina yang dilontarkan suami tidak bisa diketahui secara meyakinkan dan penuntutan hukuman dari istri juga tidak diketahui secara meyakinkan.

Apabila keduanya adalah orang yang memiliki bahasa isyarat dan bahasa tulisan yang bisa diketahui secara meyakinkan, Ahmad berkata, "Jika si istri orang yang bisu, maka dia tidak boleh melakukan *li'an*, karena penuntutannya tidak bisa diketahui secara meyakinkan."

Ibnu Al Mundzir telah menceritakannya dari Ahmad, Abu Ubaid, Ishaq dan kalangan rasionalis. Demikian juga tentunya ketentuan tersebut berlaku bagi suami yang bisu. Hal itu karena *li'an* adalah perkataan yang memerlukan persaksian, sehingga perkataan orang bisu tersebut tidak sah, seperti persaksian yang sebenarnya.

Alasan lain, hukuman menuduh berzina itu wajib dihindari akibat sejumlah bukti yang masih samar, dan persaksian untuk menetapkan hubungan nasab yang jelas seperti kata-kata yang

terucapkan (dalam sebahagian naskah lain; persaksian bukanlah sesuatu yang tegas seperti kata-kata yang terucapkan), karena isyarat orang bisu tidak lepas dari kemungkinan lain ataupun keragu-raguan, sehingga hukuman menuduh berzina tidak wajib dijatuhkan berdasarkan isyaratnya tersebut. Seperti halnya hukuman tidak wajib dijatuhkan atas orang lain berdasarkan persaksiannya.

Al Qadhi dan Abu Al Khaththab berkata, "Orang bisu sama seperti orang yang dapat berbicara dalam masalah *li'an* dan menuduh berzina.," ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Alasannya orang bisu yang menjatuhkan thalak hukumnya sah, sehingga tuduhan berzina yang dia lontarkan dan *li'an*-nya hukumnya juga sah, sama seperti orang yang dapat berbicara.

Li'an dan tuduhan berzina berbeda dengan persaksian, karena persaksian bisa diperoleh dari selain dirinya, sehingga tidak ada kepentingan mendesak yang mendorong untuk menerima persaksian orang bisu. Sedangkan di dalam *li'an* tidak bisa diterima kecuali dari dirinya, sehingga ada kepentingan mendesak yang mendorong untuk menerima *li'an* dari dirinya, sama seperti thalak.

Namun pendapat pertama lebih baik. Karena akibat hukum tuduhan berzina adalah kewajiban menerima hukuman tersebut, dan hukuman tersebut harus dihindari bila tuntutan masih samar. Sedangkan tujuan *li'an* yang paling utama adalah mengingkari anak, sedang pengingkaran anak bisa diterima selagi memungkinkan, disamping memang hubungan nasab tersebut benar-benar tidak ada.

Sehingga tidak sepatutnya diberlakukan sesuatu yang dapat menghilangkan hubungan nasab anak tersebut. Dan tidak patut mengesahkan sesuatu yang menetapkan hukuman tersebut disamping memang tuntutannya sangat samar. Karena itu, persaksian orang bisu tidak bisa diterima.

Pernyataan mereka, "Persaksian bisa diterima dari orang selain dirinya," kami bisa menjelaskan, terkadang persaksian itu tidak bisa diterima kecuali dari dirinya, karena hanya dia seorang yang melihat langsung kasus yang mana dia diminta memberikan kesaksian, atau karena dia mendengar langsung kasus tersebut.

Lalu, apabila ada orang bisu menuduh berzina atau melakukan *li'an*, kemudian dia tiba-tiba dapat berbicara, lalu dia menolak mengakui bahwa dia telah menuduh berzina atau melakukan *li'an*, maka penolakannya mengakui perbuatannya menuduh berzina tidak bisa diterima, karena tuduhan berzina tersebut berhubungan dengan hak orang lain berdasarkan pertimbangan fakta yang terungkap. Sehingga penolakannya mengakui perbuatan tersebut tidak bisa diterima.

Sedangkan penolakannya mengakui *li'an* yang bertujuan untuk memenuhi hak yang wajib dia penuhi bisa diterima, sehingga dia dituntut untuk menerima hukuman tersebut, nasab si anak dipertemukan dengan dirinya, dan ikatan suami istri tidak kembali seperti semula.

Lalu apabila dia berkata, "Aku melakukan *li'an* bertujuan menggugurkan hukuman dan mengingkari anak," maka hal tersebut menjadi hak dirinya, karena *li'an* itu bersifat mengikat bila berdasarkan pengakuan dirinya, bahwa dia tidak pernah melakukan *li'an*, lalu tatkala dia berkeinginan melakukan *li'an*, maka hal itu menjadi hak dirinya.

Lalu apabila seorang suami menuduh istrinya berzina, dan dia orang yang dapat berbicara, kemudian dia bisu, dan dia sudah putus asa untuk dapat kembali berbicara, maka hukumnya seperti hukum semula (sebelum bisu). Apabila dia berharap dapat kembali berbicara, dan bisunya benar-benar menghilang, maka harapan menghilangnya kebisuan yang dideritanya tersebut bisa ditunggu, dan untuk mengetahui hal tersebut ini akan dikembalikan kepada dua orang adil dari kalangan dokter kaum muslimin.

Ini adalah pendapat para ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Sebahagian mereka menjelaskan, "Di dalam kedua kondisi tersebut dia boleh melakukan *li'an* menggunakan bahasa isyarat. Karena Umamah binti Abi Al Ash berubah menjadi bisu, lalu pertanyaan dikemukakan kepadanya, 'apakah si fulan berhak mendapatkan ini, dan si fulan yang lain berhak mendapatkan itu?', lalu dia menjawab dengan bahasa isyarat, 'ya', lalu mereka berpandangan bahwa isyarat tersebut adalah wasiat."

Keterangan ini tidak mengandung landasan hukum apapun, karena tidak pernah disebutkan siapa periwayat hadits tersebut, dan tidak diketahui apakah keterangan tersebut merupakan pernyataan orang yang ucapannya bisa digunakan sebagai landasan hukum, serta tidak pernah diketahui apakah keterangan tersebut untuk kasus bisu yang diharapkan bisa hilang atau tidak?

Abu Al Khaththab memberikan komentar mengenai kasus orang yang lidahnya kaku dan putus asa untuk kembali dapat berbicara, apakah *li'an*-nya sah dengan bahasa isyarat? "Dianalogikan sesuai dengan pendapat tersebut."

Setiap status yang melekat pada diri seseorang, yang tidak ada hak *li'an* baginya, maka nasab anak mengikutinya. Dan wajib menetapkan akibat hukum seperti hukuman cambuk dan ta'zir dengan mana dia telah menuduh berzina, kecuali pihak yang menuduh berzina masih berstatus anak-anak atau orang gila, maka tidak diberlakukan hukuman cambuk baginya dan tidak pula *li'an*. Demikian Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur, kalangan rasionalis dan Ibnu Al Mundzir, dia berkata, "Sepengetahuanku tidak ada pendapat yang diriwayatkan dari selain mereka yang menentang pendapat mereka."

Bagian Kedua; *Li'an* tidak diberlakukan bagi orang yang bukan pasangan suami istri. Jadi, tatkala seseorang menuduh wanita yang bukan istrinya yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah)

berbuat zina, maka dia harus dijatuhi hukuman cambuk, dan tidak boleh melakukan *li'an* untuk menggugurkan hukuman tersebut. Sedang apabila dia bukan wanita yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah), maka dia harus dikenai ta'zir, dan juga tidak diperkenankan melakukan *li'an*. Tidak ada *khilaf* di dalam masalah ini.

Hal itu karena Allah Ta'ala berfirman,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.*" (Qs. An-Nuur [24]:4).

Kemudian Allah mengecualikan wanita-wanita yang berstatus sebagai istri dari indikasi ayat tersebut yang bersifat umum dengan firman-Nya,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6). Sedangkan wanita-wanita yang selain istri tetap mengikuti ketentuan umum ayat tersebut.

Apabila seseorang memiliki hamba sahaya, kemudian dia menuduhnya berbuat zina, maka tidak diberlakukan *li'an*. Baik dia wanita yang berstatus sebagai istri (*firasy*) atau bukan. Dia tidak dikenai hukuman cambuk akibat menuduhnya berbuat zina dan diberikan pengampunan.

Lalu apabila hamba sahaya itu melahirkan anak, maka kita harus menganalisisnya, apabila dia tidak mengakui perbuatannya telah menyetubuhinya, maka dia tidak boleh mengakui anak tersebut sebagai anaknya, dan dia tidak perlu mengingkarinya.

Sedang apabila dia mengakui perbuatannya yang telah menyetubuhinya, maka dia langsung menyandang status sebagai istrinya (*firasy*). Dan tatkala hamba sahaya itu melahirkan anak setelah melewati masa kehamilan sejak berhubungan intim, maka dia harus menerima anak tersebut sebagai anaknya. Demikian Malik dan Asy-Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah dan Abu Tsaur berpendapat, "Hamba sahaya tidak langsung menyandang status sebagai istri sampai dengan dia mengakui/menerima anak hamba sahaya tersebut (adalah anaknya), lalu apabila dia telah mengakui/menerima anak tersebut sebagai anaknya, maka dia menyandang status sebagai istri (*firasy*), dan sesudah itu dia harus menerima anak-anaknya sebagai anaknya, karena hamba sahaya kalau telah berubah statusnya menjadi istri akibat berhubungan intim, maka dia akan tetap menyandang status sebagai istri dengan bukti dibolehkannya menyetubuhinya, seperti halnya wanita lain yang berstatus istri."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan hadits, "Bahwasanya Sa'ad terlibat perselisihan dengan Abdun bin Jam'ah tentang status anak laki-laki hamba sahaya milik Jam'ah, dia berkata, 'dia adalah saudara laki-lakiku, putra hamba sahaya ayahku, dia terlahir

karena hubungan intim yang telah dilakukan ayahku.' Lalu Nabi ﷺ bersabda,

هُوَ لَكَ يَا عَبْدَ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ

'*Dia milikmu wahai Abdun bin Jam'ah, karena anak itu milik orang yang mempunyai ranjang (suami), sedang bagi laki-laki yang melakukan hubungan intim berhak merawatnya.*" (HR. Muttafaq Alaih).

Ibnu Umar pernah meriwayatkan dari Umar ﷺ, dia berkata, "Bagaimana sikap kaum lelaki yang melakukan hubungan intim dengan sejumlah hamba sahaya mereka, kemudian mereka meninggalkannya, tidak ada seorang hamba sahaya (*walidah*; yang mempunyai anak) yang datang menemuiku, yang mana tuannya mengakui bahwa dia telah menyakitinya, kecuali aku menyatakan bahwa anak itu adalah putranya, lalu sesudah itu jauhilah oleh kalian atau tinggalkanlah."[15].

Karena hubungan intim itu memiliki keterkaitan dengan pengharaman menikahi keluarga dari kedua belah pihak, sehingga tatkala hubungan intim itu dilakukan maka status hamba sahaya berubah menjadi istri (selir gundik), seperti halnya pengharaman keluarga yang lain akibat perkawinan.

Alasan lain istri disebut *firasy* (tempat tidur) bermakna majaz mursal (*ithlaaqu azh-zharfi wa iraadatul mazhruuf*; menyebutkan tempat tidur, tetapi yang dimaksud adalah perbuatan di atas tempat tidur), karena dia menidurinya di atas tempat tidur, atau posisi wanita berada di bawah dirinya saat berhubungan intim, kedua perbuatan tersebut ditemukan di dalam hubungan intim.

---

[15] HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (2/24/hlm. 742), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (2/413), Abdurrazaq dalam *Al Mushannaf* (7/132), dan Sa'id bin Manshur dalam *Sunan* miliknya (2/63/2063).

Sedangkan analogi mereka yang menyamakan hubungan intim dengan hak kepemilikan, tidak tepat karena hak kepemilikan hamba sahaya tidak memiliki keterkaitan dengan pengharaman menikahi keluarga dari kedua belah pihak, dan kepemilikan tersebut tidak akan melahirkan anak tanpa adanya hubungan intim.

Kepemilikan hamba sahaya berbeda dengan perkawinan, karena yang dimaksud dengan perkawinan tiada lain kecuali mengarah pada hubungan intim, perkawinan memiliki keterkaitan dengan pengharaman menikahi keluarga dari kedua belah pihak, dan perkawinan tidak sah di saat objek perkawinan itu haram disetubuhi, contohnya wanita Majusi (penyembah api) wanita penyembah berhala (*watsaniyah*) dan wanita-wanita yang memiliki hubungan mahram dengannya.

Jika memang ketentuannya mesti demikian (tidak boleh mengingkari anak melalui prosedur *li'an*), maka apabila dia hendak mengingkari anak hamba sahaya tersebut, yang harus dia terima sebagai anaknya, maka prosedurnya adalah dia harus memberikan pengakuan, "Bahwasanya dia menggangap (rahim) hamba sahayanya negatif (bersih) sesudah dia menyetubuhinya ditandai dengan satu kali haid," maka akibat pengakuan tersebut anak tersebut tidak lagi menjadi anaknya.

Sedangkan jika dia memberikan pengakuan, "Bahwasanya dia selalu menjauhinya," maka akibat pengakuan tersebut anak tetap menjadi anak dirinya. Sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan Jabir, dia berkata, "Seorang lelaki dari kalangan Anshar datang menghadap Rasulullah ﷺ, lalu dia berkata, 'Sesungguhnya aku memiliki hamba sahaya, aku pernah mengitarinya (berhubungan intim), aku benci bila dia hamil', lalu beliau bersabda, '*Jauhilah dia, jika kamu menghendaki, karena besok akan datang kepadanya sesuatu yang telah ditakdirkan atas dirinya.*', Jabir berkata, 'Tak berapa lama dia

menunggu, kemudian tiba-tiba dia menemui beliau, lalu dia berkata, 'sesungguhnya hamba sahaya itu benar-benar hamil', beliau bersabda,

قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّهُ سَيَأْتِيْهَا مَا قُدِرَ لَهَا

Aku sudah pernah berbicara kepadamu bahwa besok akan datang kepadanya sesuatu yang telah ditakdirkan untuknya." (HR. Abu Daud).

Diriwayatkan dari Abu Sa'id "Sesungguhnya dia berkata, 'Aku senantiasa menjauhi hamba sahayaku, lalu dia melahirkan seorang makhluk yang amat kucintai, maksudnya adalah putranya." Dan sesuai dengan hadits Umar yang telah kami kemukakan.

Alasan lain, perubahan status menjadi istri itu merupakan ketentuan yang memiliki keterkaitan yang erat dengan hubungan intim, sehingga aspek mengeluarkan sperma tidak lagi menjadi persyaratan yang dipertimbangkan, seperti ketentuan hukum lainnya. Dan menurut sebuah riwayat, "Dia sebenarnya mengeluarkan sperma yang mana dia tidak merasakan keluarnya."

Apabila seseorang mengakui perbuatannya telah berhubungan intim di luar vagina, atau menyetubuhi lubang anusnya, maka hamba sahaya tidak berubah status menjadi istrinya (*firasy*). Karena hal tersebut bukan termasuk perkara yang ditetapkan secara tertulis bukan pula termasuk yang tersirat di dalam perkara yang ditetapkan secara tertulis.

Alasan lain, nasab anak menjadi hilang dari dirinya akibat pernyataan rahimnya negatif, tatkala hamba sahaya melahirkannya setelah dinyatakan negatif dengan rentang waktu yang sama dengan usia kehamilan, sehingga apalagi di dalam masalah hubungan intim di luar vagina atau lubang anus tersebut.

Diriwayatkan dari Ahmad, "Sesungguhnya hamba sahaya berubah status menjadi istri (*firasy*); karena dia kadang berhubungan

intim, lantas sperma bergegas masuk ke dalam vagina." Para ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat yang sama seperti kedua pendapat tersebut.

Apabila dia memberikan pernyataan (rahim hamba sahayanya) negatif (*istibra'*), maka pernyataannya bisa diterima tanpa harus bersumpah menurut salah satu dari dua pendapat. Karena seseorang yang pernyataannya bisa diterima dalam persoalan rahim yang negatif, maka pernyataannya bisa diterima pula tanpa harus bersumpah. Sama seperti wanita yang memberikan pengakuan masa tunggunya (*iddah*) telah habis.

Sedangkan menurut pendapat yang lain, dia dituntut untuk bersumpah. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. sesuai dengan indikasi sabda Nabi ﷺ yang bersifat umum, "*Akan tetapi sumpah diperuntukan bagi pihak tergugat.*" Alasan lain, pernyataan rahim negatif itu tidak bisa diukur secara pasti, sehingga pernyataannya tidak dapat diterima tanpa disertai sumpah, seperti seluruh hak lainnya. Berbeda dengan *iddah*.

Tatkala dia tidak memberikan pernyataan rahimnya negatif, maka anak hamba sahaya tersebut dipertemukan dengan dirinya, dan nasabnya tidak bisa dihilangkan dari dirinya.

Asy-Syafi'i dalam salah satu dari kedua pendapatnya menjelaskan, "Dia boleh menafikannya dengan cara melakukan *li'an*. Karena dia adalah anak dengan mana dia tidak menyukainya, sehingga anak tersebut lebih menyerupai dengan anak wanita tersebut."

Sedang menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6). Allah mengkhususkan tuduhan berzina itu ditujukan kepada wanita-wanita yang bukan istri.

Alasan lain, anak tersebut adalah anaknya yang mesti dia terima sebagai anaknya yang terlahir dari wanita yang bukan berstatus istri. Sehingga dia tidak memiliki hak untuk mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an.*

Seperti kasus kalau dia menyetubuhi wanita yang bukan istrinya sebab situasi yang absurd, lalu *al qaafah* (jamak dari *qaa`if*; (seorang ahli di bidang nasab yang mengetahui nasab ketika terjadi ketidakjelasan melalui firasatnya dan memperhatikan sejumlah anggota tubuh anak.)) tersebut menyatakan anak wanita tersebut adalah putranya.

Alasan lain dia masih memiliki cara untuk mengingkari anak tersebut tanpa melalui prosedur *li'an.* Sehingga dia tidak perlu mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an*, oleh karena itu *li'an* tidak perlu dilakukan.

Alasan lain, tatkala dia menyetubuhi hamba sahayanya, dan dia tidak pernah menyatakan dia negatif hamil, tiba-tiba dia melahirkan seorang anak, maka ada kemungkinan dia tercipta dari sperma dirinya, sehingga dia tidak boleh mengingkarinya, karena posisinya masih bisa

diterima sebagai anaknya selagi memungkinkan, bagaimana tidak, padahal faktornya jelas-jelas terbukti ada?

Apabila dia telah menyatakan rahimnya negatif, tiba-tiba dia melahirkan dua orang anak, lalu dia hanya mengakui salah seorang dari mereka, dan mengingkari anak yang lain, maka dia harus menerima kedua anak tersebut semuanya sebagai anaknya, karena tidak mungkin meletakkan salah satunya tercipta dari (sperma) dirinya, sementara anak yang lain bukan dari (sperma) dirinya, padahal keduanya terlahir dari kandungan yang sama. Dan mengingkari anak yang telah diterima sebagai anak dirinya, padahal dia telah mengakuinya tidak bisa dibenarkan. Sehingga wajib menerima keduanya sebagai anaknya.

Demikian juga, apabila hamba sahayanya melahirkan anak kembar dua, yang mana dia tidak pernah mengaku telah menyetubuhinya, lalu dia menerima salah satunya sebagai anaknya dan mengingkari anak yang lain.

Tatkala seseorang menikahi seorang wanita dengan pernikahan yang *fasid* (batal), kemudian dia menuduhnya berbuat zina, dan mereka mempunyai anak yang hendak dia ingkari sebagai anaknya, maka dia boleh melakukan *li'an* untuk mengingkarinya, dan tidak ada hukuman cambuk yang dijatuhkan atas dirinya.

Apabila mereka tidak mempunyai anak, maka dia harus dijatuhi hukuman cambuk, dan tidak ada hak *li'an* di antara mereka. Demikian Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berpendapat, "anak tersebut mesti diterima sebagai anaknya, dia tidak berhak mengingkarinya dan tidak pula melakukan *li'an*, karena wanita tersebut adalah wanita yang bukan istrinya, sehingga dia serupa dengan wanita-wanita lain pada umumnya, atau tatkala mereka tidak mempunyai anak."

Menurut kami, anak ini adalah anak yang mesti dia terima sebagai anaknya melalui akad nikah, sehingga dia berhak

mengingkarinya, sama seperti kasus kalau pernikahan tersebut adalah pernikahan yang sah.

Berbeda tatkala tidak mempunyai anak sama sekali, karena dia tidak ada kepentingan mendesak untuk menuduhnya berbuat zina, karena status wanita tersebut bukan istrinya.

Berbeda dengan wanita-wanita pada umumnya, karena anak mereka tidak boleh diakui sebagai anaknya, karena tidak ada kepentingan mendesak untuk menuduh mereka berbuat zina. Berbeda dengan wanita yang berstatus istri, karena dia perlu untuk menuduhnya berbuat zina sekalipun tidak mempunyai anak, karena dia telah mengkhianatinya, telah membuatnya marah, dan telah merusak status dirinya sebagai istri.

Lalu, jika dia mempunyai anak dari wanita yang dinikahinya dengan pernikahan yang batal, maka kepentingan mendesak itu telah ditemukan di dalam kedua hal tersebut, dan tatkala dia melakukan *li'an*, maka hukuman cambuk menjadi gugur, karena *li'an* tersebut adalah *li'an* yang dilakukan untuk meniadakan hukuman cambuk (di dalam naskah lain; untuk mengingkari nasab anak), sehingga *li'an* tersebut menggugurkan hukuman cambuk, seperti *li'an* yang dilakukan di tengah pernikahan yang sah.

Apakah pengharaman tersebut berlaku selamanya? Di dalam persoalan ini ada dua pendapat. *Pertama*; pengharaman tersebut berlaku selamanya, karena *li'an* tersebut adalah *li'an* yang sah, yang menyerupai *li'an* terhadap wanita yang berstatus istri.

Kedua; pengharaman tersebut tidak berlaku selamanya, karena dengan *li'an* ini, tidak terjadi perpisahan, karena tidak ada ikatan pernikahan di antara mereka, yang dengan mana adanya *li'an* tersebut ikatan pernikahan terputus. Berbeda dengan *li'an* terhadap wanita yang berstatus istri, karena perpisahan terjadi akibat *li'an* tersebut.

Kalau dia meli'an wanita yang dinikahinya dengan pernikahan yang batal, tanpa memiliki anak, maka *li'an* tersebut tidak dapat menggugurkan hukuman cambuk, dan pengharaman tersebut tidak berlaku selamanya, karena *li'an* tersebut adalah *li'an* yang batal, sehingga segala ketentuan akibat *li'an* tidak bisa diberlakukan, baik dia meyakini pernikahannya sah atau tidak, karena pernikahan tersebut pada hakikatnya bukanlah pernikahan yang sah, sehingga *li'an* tersebut lebih menyerupai kasus kalau dia melakukan *li'an* terhadap wanita yang bukan istrinya, yang mana dia menduga bahwa wanita tersebut adalah istrinya.

Kalau seseorang telah menjatuhkan thalak bain terhadap istrinya, kemudian dia menuduhnya berbuat zina, yang dia kaitkan dengan kondisi di saat masih terjalin ikatan suami istri, maka masalah ini sama seperti masalah sebelumnya, jika mereka mempunyai anak, yang mana dia berkeinginan mengingkarinya.

Jadi, dia berhak mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an.* Demikian Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berpendapat, "Dia wajib dijatuhi hukuman cambuk, dia mesti menerima anak tersebut sebagai anaknya, dan dia tidak berhak melakukan *li'an.*" Ini adalah pendapat Atha`.

Argumentasi kedua pendapat ini seperti yang telah dikemukakan dalam masalah sebelumnya. Utsman Al Battiy berpendapat, "Dia berhak melakukan *li'an*, sekalipun mereka tidak mempunyai anak."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Al Hasan, "Sesungguhnya dia berhak melakukan *li'an* terhadapnya, karena tuduhan tersebut dikaitkan dengan kondisi saat masih terjalin hubungan suami istri, yang menyerupai kasus kalau wanita tersebut masih berstatus istrinya."

Menurut kami, jika mereka mempunyai anak, lalu dia memang memiliki kepentingan mendesak untuk melontarkan tuduhan berbuat

zina terhadap wanita tersebut, maka *li'an* bisa dilakukan sebagai jalan keluar dari masalah tersebut. Seperti kasus kalau dia menuduhnya berbuat zina, saat dia masih berstatus istrinya.

Dan jika dia tidak mempunyai anak, maka dia tidak memiliki kepentingan mendesak untuk melontarkan tuduhan berbuat zina tersebut, dan dia telah menuduhnya berbuat zina di saat dia sudah berstatus bukan istrinya, sehingga kasus ini mirip dengan kasus kalau dia sama sekali tidak mengaitkannya dengan kondisi saat dimana masih ada ikatan suami istri.

Dan ketika dia melakukan *li'an* terhadapnya tujuannya yaitu untuk mengingkari anak wanita yang sudah terthalak bain tersebut, maka anak tersebut tidak lagi sebagai anaknya dan hukuman cambuk digugurkan dari dirinya. Sedangkan di dalam masalah keberlakuan pengharaman wanita tersebut untuk selamanya, ini ada dua pendapat.

Apakah dia boleh melakukan *li'an* terhadapnya sebelum si anak lahir? Ada dua pendapat dalam masalah ini.

Pertama; dia boleh melakukan *li'an* terhadapnya sebelum si anak lahir. Karena seseorang yang dibolehkan melakukan *li'an* terhadapnya setelah anak lahir, maka dia dibolehkan pula melakukan *li'an* terhadapnya sebelum anak lahir, sama seperti melakukan *li'an* terhadap wanita yang berstatus istri.

Kedua; dia tidak dibolehkan melakukan *li'an* terhadapnya sebelum si anak lahir. Ini adalah makna yang terungkap dari pernyataan Al Kharqi. Karena anak yang ada di sisinya nasabnya tidak dapat ditiadakan di saat kondisinya masih berupa janin di dalam kandungan.

Alasan lain, *li'an* di dalam kasus wanita yang sudah terthalak bain ini tujuan pemberlakukannya semata-mata karena anak tersebut. Sehingga dia tidak dibolehkan melakukan *li'an* kecuali setelah anak tersebut benar-benar nyata berwujud manusia melalui proses persalinan.

Berbeda dengan *li'an* terhadap wanita yang berstatus istri, karena *li'an* terhadapnya dibolehkan sekalipun tidak ada anak, demikian ketentuan hukum dalam masalah mengingkari janin dalam kandungan dalam pernikahan yang batal.

Jika seseorang membeli istrinya yang berstatus budak, kemudian dia mengaku telah menyetubuhinya, tak lama kemudian dia melahirkan seorang anak setelah enam bulan (sejak dia berhubungan intim), dia mesti menerima anak tersebut sebagai anaknya, dan tidak boleh mengingkarinya, kecuali dia memberikan pernyataan rahimnya negatif.

Karena si anak tersebut diklaim sebagai anaknya akibat hubungan intim, yang diperoleh dalam ikatan kepemilikan bukan ikatan perkawinan, karena kepemilikan itulah ikatan yang ada, sehingga dia statusnya seperti suami kedua dimana dia mesti menerima anak tersebut sebagai anaknya, sekalipun ada kemungkinan anak tersebut terlahir dari suami pertama.

Apabila dia tidak mengakui telah menyetubuhinya, atau mengakuinya lalu dia melahirkan seorang anak kurang dari enam bulan sejak dia berhubungan intim, maka dia harus menerima anak tersebut sebagai anaknya akibat adanya ikatan perkawinan . jika hal itu memungkinkan, dan dia berhak mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an*. Apakah *li'an* tersebut menetapkan pengharaman untuk selamanya? Ada dua pendapat.

Jika dia menuduh istrinya yang telah terthalak raj'i berbuat zina, maka dia dibolehkan meli'annya, baik mereka mempunyai anak atau tidak. Abu Thalib berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdullah tentang kasus seorang pria yang menjatukan thalak satu atau dua kali thalak, kemudian dia menuduhnya berbuat zina, dia menjawab, 'Ibnu Abbas berkata, 'Dia tidak berhak melakukan *li'an*, dan wajib dihukum cambuk', sedang Ibnu Umar berkata, 'Dia boleh melakukan

li'an selama istrinya yang terthalak raj'i itu masih dalam masa tunggu (*iddah*)', Abu Abdullah berkata, 'Pendapat Ibnu Umar lebih baik, karena dia masih berstatus istrinya, dan mereka saling mewaris, sehingga dia boleh melakukan *li'an*."

Demikian, Jabir bin Zaid, An-Nukha'i, Az-Zuhri, Qatadah, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berpendapat. Keterangan tersebut diriwayatkan dari Ibnu Umar, karena istrinya yang terthalak raj'i masih berstatus istri, sehingga dia dibolehkan meli'annya, sama seperti kasus kalau dia tidak pernah sama sekali menjatuhkan thalak kepadanya.

Apabila seorang suami menuduh istrinya berbuat zina, kemudian dia menjatuhkan thalak bain kepadanya, maka dia dibolehkan meli'annya, Ahmad telah menjelaskan hal tersebut secara tertulis, baik mereka mempunyai anak atau tidak. Keterangan tersebut diriwayatkan dari Ibnu Abbas.

Demikian Al Hasan, Al Qasim bin Muhammad, Makhul, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir berpendapat.

Sedang Al Harits Al 'Ukliy, Jabir bin Zaid, Qatadah dan Al Hakam berpendapat, "Dia harus dihukum cambuk." Sementara Hammad bin Sulaiman dan kalangan rasionalis mengatakan, "Tidak ada hukuman cambuk dan tidak ada hak melakukan *li'an*, karena *li'an* diberlakukan di tengah-tengah pasangan suami istri, sedangkan kedua orang tersebut bukan lagi pasangan suami istri, dan dia tidak boleh dijatuhi hukuman cambuk, karena dia tidak pernah menuduh wanita yang bukan istrinya berbuat zina."

Sedang menurut kami, persoalan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6). Dan pria tersebut telah menuduh istrinya, sehingga dia termasuk kedalam indikasi ayat tersebut yang bersifat umum.

Dan jika dia tidak melakukan *li'an*, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk, sesuai dengan indikasi firman Allah *Ta'ala* yang bersifat umum,

وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.*" (Qs. An-Nuur [24]:4). Alasan lain, dia adalah orang yang telah menuduh istrinya berbuat zina, sehingga dia harus melakukan *li'an* (jika ingin bebas dari hukuman cambuk), seperti saat mereka terikat perkawinan hingga tibanya masa melakukan *li'an*.

Apabila istri seorang pria berkata, "dia menuduhku berbuat zina sebelum dia menikahiku," sedang si pria berkata, "(tidak) aku bahkan (menuduhmu berbuat zina) setelah aku menikahimu," atau si istri

berkata, "dia menuduhku berbuat zina sesudah aku terthalak bain dari dirinya," dan si pria berkata, "(tidak) aku bahkan sebelum kamu terthalak bain dariku.," maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan si pria, karena di dalam pokok persoalan menuduh berbuat zina pernyataan yang diterima adalah pernyataan si pria, demikian pula di dalam persoalan waktu meluntarkan tuduhan tersebut.

Apabila wanita yang bukan istrinya berkata, "Dia telah menuduhku berbuat zina (dalam naskah lain; kamu telah menuduhku berbuat zina)," lalu si pria menjawab, "Kamu saat itu adalah istriku," lalu si wanita tersebut menolak adanya status ikatan suami istri tersebut, maka pernyataan yang bisa diterima adalah pernyataan si wanita, karena pada dasarnya tidak ada ikatan suami istri.

Apabila dia menuduh wanita yang bukan istrinya berbuat zina, lalu dia menikahinya, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk, dan tidak berhak melakukan *li'an*. Alasannya hukuman cambuk itu sudah wajib dijatuhkan di saat dia masih berstatus wanita yang bukan istrinya. Oleh karena itu dia tidak memiliki hak melakukan *li'an* karena alasan tersebut, sama seperti kasus kalau dia tidak pernah menikahinya.

Apabila dia menuduhnya setelah menikahinya berbuat zina yang dikaitkan dengan status sebelum adanya ikatan perkawinan, maka dia harus dijatuhi hukuman cambuk, dan tidak berhak melakukan *li'an*. Baik dalam kasus tersebut mereka mempunyai anak atau tidak.

Ini adalah pendapat Malik dan Abu Tsaur. Keterangan tersebut diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab dan Asy-Sya'bi. Sedang Al Hasan, Zurarah bin Abi Aufa dan kalangan rasionalis mengatakan, "Dia berhak melakukan *li'an*, karena dia menuduh istrinya berbuat zina, sehingga dia termasuk ke dalam indikasi firman Allah *Ta'ala* yang bersifat umum,

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾

'*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*' (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Alasan lain, dia telah menuduh istrinya berbuat zina, sehingga kasus tersebut menyerupai kasus kalau dia menuduhnya berbuat zina dan tidak pernah mengaitkannya dengan status sebelum adanya ikatan perkawinan."

Asy-Syarif Abu Ja'far telah menceritakan riwayat lain semacam itu. Asy-Syafi'i berpendapat, "Jika dalam kasus tersebut mereka tidak mempunyai anak, maka dia tidak perlu melakukan *li'an*. Sedang kalau mereka mempunyai anak, maka ada dua pendapat."

Sedang menurut kami, dia telah menuduhnya berbuat zina yang dikaitkan dengan status saat dia terthalak bain, yang menyerupai kasus kalau dia menuduhnya berzina saat dia terthalak bain. Berbeda dengan menuduh berbuat zina terhadap wanita yang berstatus istri, karena dia adalah orang yang memiliki kepentingan mendesak untuk melontarkan tuduhan tersebut, alasannya dia telah melakukan tindakan yang membuatnya marah, dan telah mengkhianatinya.

Apabila di tengah-tengah mereka ada anak, maka dia memiliki kepentingan mendesak untuk mengingkarinya. Sedang di dalam kasus tersebut ketika dia menikahinya, dia mengetahui perbuatan zina wanita tersebut, sehingga dia adalah lelaki yang gegabah dalam menikahi

wanita hamil dari hasil perzinaan, sehingga tidak ada jalan yang disyariatkan bagi dirinya untuk mengingkarinya.

Kalau seseorang berkata pada istrinya, "Kamu wanita yang terthalak tiga wahai wanita pezina.," Muhanna telah meriwayatkan, dia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang seorang pria yang berkata pada istrinya, 'Kamu wanita yang terthalak tiga wahai wanita pezina.', lalu Ahmad menjawab, 'dia berhak melakukan *li'an*', aku berkata, 'Sesungguhnya mereka telah berpendapat, 'Dia harus dijatuhi hukuman cambuk, dan tidak berlaku baginya kecuali satu thalak.', Ahmad berkata, 'Alangkah buruknya pendapat yang mereka kemukakan, mengapa pria ini berhak melakukan *li'an*, karena dia menuduh istrinya berbuat zina, sebelum ada keputusan dia terthalak bain, sehingga dia menyerupai istri yang terthalak raj'i."

Sedangkan di dalam masalah pertama, jika mereka mempunyai anak, maka dia berhak melakukan *li'an* tujuannya yaitu mengingkari anak, jika tidak mempunyai anak, maka dia harus dijatuhi hukuman cambuk dan tidak berhak melakukan *li'an*. Karena dia memastikan tuduhan berbuat zina itu dikaitkan dengan kondisi saat masih ada jalinan suami istri, tuduhan berbuat zina terhadapnya waktunya mengalami perubahan, yaitu sesudah dia menjatuhkan thalak kepadanya, sehingga dia seolah-olah berkata padanya sesudah terthalak bain, "Kamu berbuat zina dikala kamu masih berstatus istriku," sesuai dengan keterangan yang telah kami tetapkan.

Bagian Ketiga; setiap tuduhan berbuat zina yang diluntarkan kepada istri, memastikan kewajiban melakukan *li'an*. Baik dia berkata pada istrinya, "Kamu telah berbuat zina" atau "aku melihatmu sedang berbuat zina." Baik suami yang menuduh itu orang yang buta kedua matanya atau orang yang dapat melihat. Ahmad telah menerangkan hal ini secara tertulis.

Demikian Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur berpendapat. Ini adalah pendapat Atha`. Yahya Al Anshari, Abu Az-Zinad dan Malik berkata, "Tidak ada kewajiban melakukan *li'an* kecuali terpenuhinya salah satu dari dua perkara; melihat atau menolak janin yang dikandung. Karena, ayat tentang *li'an* turun dalam rangka menjawab permasalahan Hilal bin Umayyah, dan dia berkata, 'Aku melihat dengan mataku dan mendengar dengan telingaku', sehingga *li'an* tidak ada kecuali dalam kasus seperti Hilal bin Umayyah."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ
أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Dan pria ini adalah orang yang menuduh istrinya berbuat zina, sehingga dia termasuk ke dalam indikasi ayat tersebut yang bersifat umum. Alasan lain, *li'an* itu mengandung tujuan untuk membebaskan dirinya dari tuntutan hukuman cambuk akibat menuduh berbuat zina, sehingga *li'an* disyariatkan bagi setiap orang yang melontarkan tuduhan berzina terhadap istrinya, sama seperti kedudukan alat bukti saksi (untuk membebaskan diri dari tuntutan hukuman). Dan mengamalkan teks yang bersifat umum lebih utama dibanding memperhatikan sebab khusus. Kemudian apalagi mereka tidak pernah mengimplementasikannya di dalam perkataannya "Aku mendengar dengan telingaku."

Baik dia menuduhnya berbuat zina lewat vagina ataupun lewat lubang anus. Demikian Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berkata, "*Li'an* tidak wajib dilakukan akibat menuduh berhubungan intim lewat lubang anus," dia membangun pendapatnya tersebut berdasarkan ketentuan asli berhubungan intim di lubang anus, bahwa hukuman cambuk tidak wajib dijatuhkan akibat menuduh berhubungan intim di lubang anus.

Menurut kami, dia adalah orang yang menuduh istrinya berhubungan intim lewat lubang kemaluannya, sehingga kasus ini menyerupai kasus kalau dia menuduhnya berhubungan intim lewat vaginanya.

Sedangkan jika dia menuduhnya berhubungan intim lewat selain lubang kemaluan atau salah satu dari sekian anggota tubuh yang menjijikkan selain zina, maka dia tidak dikenai hukuman cambuk dan tidak pula berkewajiban melakukan *li'an*.

Karena, dia menuduhnya berhubungan intim, yang dengan mana tidak wajib menjatuhkan hukuman cambuk, sehingga hukuman cambuk dan *li'an* itu ditiadakan. Sama seperti kasus kalau dia menuduh istrinya memukul banyak orang dan menyakiti mereka.

Bagian Keempat; yaitu jika seseorang menuduh istrinya yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah) berbuat zina, dia wajib dijatuhi hukuman cambuk, dianggap fasik dan harus ditolak persaksiannya kecuali, dia mampu mendatangkan saksi atau melakukan *li'an*.

Sehingga apabila dia tidak mampu mendatangkan empat orang saksi, atau dia menolak untuk melakukan *li'an*, maka kesemua hukuman tersebut wajib dijatuhkan atas dirinya. Demikian Asy-Syafi'i dan Malik berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Wajib melakukan *li'an* tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk, lalu apabila dia menolak (melakukan *li'an*), maka dia harus dikarantina sampai dengan dia mau melakukan *li'an*. Karena Allah *Ta'ala* berfirman,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ

أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

'*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6). Sehingga tidak diwajibkan akibat menuduh istrinya kecuali melakukan *li'an*."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ

ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.*" (Qs. An-Nuur [24]:4).

Redaksi ayat ini bersifat umum bagi pria yang berstatus suami dan lainnya. Kemudian ayat ini bersifat khusus bagi suami, agar *li'an* yang dia lakukan bisa menggantikan posisi persaksian dalam menghapus

hukuman cambuk, label kefasikan dan tertolaknya persaksian dari dirinya.

Di samping itu juga sabda Nabi ﷺ menegaskan,

الْبَيِّنَةُ وَلاَ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ

"*(wajib) mendatangkan bukti, jika tidak maka hukuman cambuk dijatuhkan di bagian punggungmu.*" Dan sabda beliau pada orang yang menuduh istrinya berbuat zina, tatkala dia hendak melakukan *li'an*, "*Hukuman di dunia lebih ringan dibandingkan azab di akhirat.*"

Alasan lain, dia adalah orang yang menuduh (istrinya berbuat zina), yang wajib dijatuhi hukuman cambuk, sekalipun dia telah menjelaskan dirinya berdusta, sehingga hukuman cambuk itu tetap wajib dijatuhkan atas dirinya, ketika dia tidak mampu mendatangkan saksi yang telah ditentukan syariat, sama seperti pria yang bukan berstatus suami.

Sedangkan apabila dia menuduh selain wanita yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah) berbuat zina, seperti wanita Ahli Kitab, hamba sahaya, wanita yang gila, dan wanita yang masih kanak-kanak, maka dia wajib dijatuhi hukuman ta'zir akibat perbuatannya tersebut. Karena dia telah menimpakan kesusahan pada diri mereka disebabkan dia menuduhnya berbuat zina, dan tidak dijatuhi hukuman yang maksimal untuk memenuhi tuntutan mereka, karena kekurangan mereka dengan menyandang status semacam itu. Tidak ada keterkaitan dengan kefasikan dan tidak pula penolakan persaksian akibat melontarkan tuduhan tersebut. Karena tuduhan berbuat zina terhadap mereka tidak menetapkan kewajiban hukuman cambuk.

Al Qadhi berkata, "Dia tidak berhak menghapus hukuman ta'zir ini dengan cara melakukan *li'an*. Karena *li'an* ditujukan untuk

mengingkari anak atau untuk menghindari hukuman cambuk, sedang di dalam masalah ini, tidak ada satu dari kedua kepentingan tersebut."

Asy-Syafi'i berkata, "Dia berhak menghapus hukuman ta'zir tersebut dengan cara melakukan *li'an*. Karena tatkala dia memiliki hak menghapus tuntutan hukum yang maksimal dengan cara melakukan *li'an*, maka hak menghapus tuntutan hukum sebenarnya lebih dia miliki."

Al Qadhi mempunyai pendapat, "Belum tentu memberlakukan *li'an* untuk menghindari hukuman cambuk yang menimbulkan dampak buruk yang lebih besar, otomatis membolehkan memberlakukan *li'an* untuk menghindari hukuman yang menimbulkan dampak buruk yang relatif kecil. Seperti kasus kalau dia menuduh istrinya yang masih kanak-kanak berbuat zina, yang hubungan intim dengannya tidak mungkin terjadi. Maka dia harus dijatuhi hukuman ta'zir, ta'zir akibat mendatangkan celaan dan kesusahan. Dia tidak berhak menghapusnya dengan cara melakukan *li'an*, demikian ketentuan di dalam masalah ini."

Apabila salah seorang dari mereka mempunyai anak, Al Qadhi berkata, "Dia berhak melakukan *li'an* untuk mengingkari anak tersebut." Dan ini adalah pendapat Asy-Syafi'i. keterangan ini adalah makna yang tampak dari pernyataan Ahmad tentang hamba sahaya dan wanita Ahli Kitab, baik ditengah-tengah mereka berdua ada anak atau tidak. Dan kami telah menjelaskan keterangan tersebut dalam pembahasan terdahulu.

Abu Al Qasim berkata, "Hukuman cambuk tidak boleh direalisasikannya hingga istrinya mengajukan tuntutan hukum tersebut atas dirinya."

Maksudnya adalah, eksekusi hukuman cambuk atas dirinya dan tuntutan melakukan *li'an* tidak harus segera direalisasikan hingga istrinya mengajukan tuntutan tersebut. Karena tuntutan hukum tersebut (hukuman cambuk) adalah hak istrinya, hukuman cambuk tidak boleh

dieksekusi tanpa melalui prosedur penuntutan dari istrinya, seperti seluruh hak lainnya. Dan wali tidak berhak mengajukan penuntutan dengan mengatasnamakan dirinya, karena hukuman cambuk tersebut merupakan hak yang diberlakukan untuk memenuhi rasa keadilan atas tuduhan tersebut, sehingga orang lain tidak boleh menggantikan posisi orang yang berhak mendapatkannya, seperti halnya *qishash*.

Lalu, apabila si suami berkeinginan melakukan *li'an* tanpa melalui prosedur penuntutan dari pihak istri, maka kami harus menganalisanya, jika di dalam kasus tersebut tidak ada nasab yang hendak dinafikannya, maka dia tidak berhak melakukan *li'an*. Demikian pula setiap kasus yang di dalamnya tersimpan pengampunan hukuman cambuk, contohnya dia mengajukan saksi yang mengetahui perbuatan zinanya, atau istrinya telah membebaskannya dari tuntutan hukum akibat menuduhnya berbuat zina, atau si suami telah dijatuhi hukuman cambuk untuk memenuhi haknya, kemudian dia berkeinginan meli'annya, dan di dalam masalah ini tidak ada nasab yang hendak dinafikan, maka *li'an* tidak disyariatkan untuk dilakukan.

Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Dan sepengetahuan kami tidak ada seorangpun yang menentang pendapat tersebut kecuali, sebahagian para pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Mereka berpendapat, "Dia berhak melakukan *li'an*, untuk menghilangkan status istrinya." Namun, pendapat yang shahih, menurut mereka, seperti pendapat yang telah dikemukakan sekelompok ulama tersebut. Karena penghilangan status istri bisa melalui prosedur thalak.

Sedangkan pengharaman untuk selamanya, bukanlah tujuan melakukan *li'an*, akan tetapi hal itu hanya akibat yang tersimpan, yang muncul di balik *li'an*. Sementara jika di dalam kasus tersebut ada anak yang hendak dinafikan nasabnya, Al Qadhi mengatakan, "Dia berhak melakukan *li'an*, untuk mengingkari nasabnya."

Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Karena Hilal bin Umayyah ketika menuduh istrinya berbuat zina, dan dia mendatangi Nabi ﷺ, lalu dia mengabarkannya kepada beliau, maka beliau mengirim utusan untuk menemui istrinya, lalu dia melakukan *li'an* di antara mereka, dan istrinya tidak pernah menuntutnya untuk melakukan *li'an*. Alasan lain, dia orang yang memiliki kepentingan mendesak untuk mengingkari nasab tersebut, sehingga diberlakukanlah jalan bagi dirinya untuk mengingkari nasab tersebut.

Alasan lain, pengingkaran nasab yang rusak merupakan hak suami, sehingga hak tersebut tidak bisa hilang hanya karena istri sudah bisa menerima pengingkaran nasab tersebut. Sama seperti kasus kalau istri menuntut melakukan *li'an* dan dia bisa menerima anak tersebut.

Namun ada kemungkinan lain, *li'an* tidak diberlakukan dalam kasus ini, seperti kasus kalau dia menuduh istrinya berbuat zina, lalu dia membenarkan tuduhannya tersebut. Ini adalah pendapat kalangan rasionalis.

Karena *li'an* itu adalah salah satu kewajiban yang ditetapkan akibat menuduh berbuat zina, sehingga *li'an* tidak diberlakukan tanpa ada penuntutan untuk melakukannya, seperti halnya hukuman cambuk (tidak boleh direalisasikan sebelum ada penuntutan).

Jika seorang suami menuduh istrinya berbuat zina, kemudian si suami meninggal sebelum keduanya melakukan *li'an*, atau sebelum menyelesaikan *li'an*-nya, maka hak *li'an* hilang, dia mesti menerima anak tersebut sebagai anaknya, dan istrinya berhak mendapatkan warisannya, menurut pendapat sekelompok ulama.

Alasannya adalah, *li'an* belum direalisasikan, sehingga akibat hukum *li'an* tidak dapat diberlakukan. Sementara itu apabila dia meninggal sesudah menyelesaikan *li'an*-nya dengan sempurna dan sebelum *li'an* istrinya, maka ketentuan hukumnya juga demikian.

Asy-Syafi'i berpendapat, "Istrinya terthalak bain akibat *li'an*-nya, hak saling mewaris gugur, nasab anak menjadi hilang, si istri wajib dijatuhi hukuman cambuk, kecuali dia mau melakukan *li'an.*"

Menurut kami, si suami meninggal sebelum proses *li'an* (dari kedua belah pihak) selesai secara sempurna, serupa dengan kasus kalau si suami meninggal sebelum dia menyelesaikan *li'an*-nya secara sempurna.

Hal itu karena syara' telah menata segala ketentuan hukum tersebut berdasarkan *li'an* yang sempurna. Dan hukum tersebut tidak akan ada sebelum penyebabnya terwujud secara sempurna. Apabila si istri meninggal sebelum proses *li'an* terwujud, maka dia meninggal dalam kondisi masih terikat hubungan suami istri, dan suami masih berhak mendapatkan warisan yang ditinggalkannya, menurut pendapat mayoritas ulama.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, "Jika dia telah melakukan *li'an,* maka dia tidak berhak mendapatkan warisan." Pendapat serupa telah diriwayatkan dari Asy-Sya'bi dan Ikrimah, karena *li'an* itu menetapkan perpisahan yang mengakibatkan istri terthalak bain. Sehingga *li'an* menghilangkan hak saling mewaris. Sama seperti kasus kalau dia melakukan *li'an* di saat istrinya masih hidup.

Menurut kami, si istri meninggal dalam kondisi masih terikat hubungan suami istri, sehingga suami masih berhak mendapatkan warisan yang ditinggalkannya, sama seperti kasus kalau dia tidak pernah sama sekali melakukan *li'an.* Karena *li'an* merupakan faktor yang mengakibatkan terjadinya perpisahan, lalu tidak ada hukum apapun yang berlaku setelah istrinya meninggal, sama seperti thalak (yang dijatuhkan saat istrinya telah meninggal).

Hal itu berbeda dengan *li'an* di saat masih hidup, karena *li'an* (di saat masih hidup) dapat memutus ikatan suami istri (perkawinan). Hanya saja kami menganalogikannya dengan penjelasan yang telah

kami kemukakan, yaitu kalau si suami telah meli'an istrinya, sementara istrinya enggan melakukan *li'an*, ikatan suami istri juga tidak terputus, sehingga lebih-lebih di dalam kasus tersebut (istri yang telah meninggal sebelum proses *li'an* direalisasikan).

Kalau muncul pertanyaan, "Bukankah kalian telah mengatakan, 'Kalau seorang suami melakukan *li'an* untuk mengingkari anak yang telah meninggal, dan dia telah mengingkarinya, dia tidak berhak mendapatkan warisan yang ditinggalkannya, maka demikian juga dengan istri?."

Menurut pendapat kami, "Kalau si suami melakukan *li'an* seorang diri tanpa diikuti *li'an* istrinya, maka anak tersebut tidak boleh diingkari, dan akibat hukum *li'an* tidak pernah ada, sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan.

Kemudian perbedaan antara kedua hal tersebut (pengingkaran anak yang telah meninggal dan istri yang meninggal sebelum *li'an* terealisasi), jika si suami telah mengingkari anak tersebut, maka kami bisa menjelaskan, bahwa dia sudah tidak lagi berstatus sebagai orang tua dari si anak tersebut dalam kondisi apapun. Sedangkan si istri, dia tetap masih berstatus istrinya sesaat sebelum *li'an* dilakukan, akan tetapi *li'an* tersebut dapat menghilangkan ikatan perkawinannya, sama seperti thalak menghilangkan ikatan perkawinan tersebut.

Lalu tatkala si istri ini meninggal sebelum terealisasikannya faktor (*li'an*) yang menghilangkan ikatan perkawinannya, maka ikatan perkawinan tersebut masih tetap ada saat dia meninggal, sehingga ikatan perkawinan tersebut menetapkan hubungan saling mewaris, dan ikatan perkawinan itu terputus akibat kematian, sehingga tidak mungkin memutusnya untuk kedua kalinya.

Apabila si suami berkeinginan melakukan *li'an*, dan istri semasa hidupnya tidak pernah mengajukan tuntutan hukuman cambuk,

maka dia tidak berhak melakukan *li'an*, baik di dalam kasus tersebut ada anak yang hendak diingkarinya atau tidak."

Asy-Syafi'i berkata, "Apabila di dalam kasus tersebut ada anak yang hendak diingkarinya, maka dia berhak melakukan *li'an*." Ketentuan ini dibangun berdasarkan ketentuan asli *li'an*, yaitu *li'an* hanya dilakukan oleh sepasang suami istri, karena *li'an* yang hanya dilakukan oleh pihak pria saja, tidak menimbulkan akibat hukum apapun, dan menurut mereka berbeda dengan kasus tersebut.

Sedangkan apabila si istri semasa hidupnya pernah mengajukan tuntutan hukuman cambuk, maka para walinya dapat menggantikan posisinya dalam menuntut hukuman cambuk tersebut, kalau si suami dituntut hukuman cambuk, maka dia berhak menghapuskannya dengan cara melakukan *li'an*. Demikian Al Qadhi menjelaskan.

Dan jika tidak ada penuntutan hukuman cambuk, maka dia tidak berhak melakukan *li'an*. Karena tidak ada kepentingan mendesak untuk melakukannya dengan tidak adanya penuntutan hukuman cambuk tersebut. Karena dia tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk.

Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i mengatakan, "Apabila wanita tersebut memiliki ahli waris selain suami, maka dia berhak melakukan *li'an*, untuk menghapuskan hukuman cambuk dari dirinya. Dan jika tidak, maka tidak perlu melakukan *li'an*, karena tidak ada kepentingan mendesak untuk melakukannya."

Jika pihak tertuduh (istri) meninggal sebelum mengajukan penuntutan hukuman cambuk, maka hukuman cambuk tersebut gugur. Dan bagi ahli warisnya tidak berhak mengajukan penuntutan hukuman cambuk tersebut.

Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i mengatakan, "Hak penuntutan hukuman itu beralih kepada ahli warisnya sekalipun pihak

tertuduh tidak pernah melayangkan penuntutan hukuman tersebut, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, '*Siapa yang meninggalkan hak, maka (hak itu) menjadi milik ahli warisnya.*'. Alasan lain, hak tersebut dimiliki pihak tertuduh di saat masih hidup, yang bisa diwariskan jika pihak tertuduh melayangkan penuntutan hak tersebut, sehingga hak tersebut bisa diwariskan sekalipun pihak tertuduh tidak pernah melayangkan penuntutan hak tersebut, seperti hak *qishash*."

Menurut kami, hak tersebut adalah hukuman cambuk, dimana pengajuan tuntutan atas hak tersebut menjadi persyaratan yang harus dipenuhi untuk memperolehnya. Sehingga jika tidak ada penuntutan dari pemilik hak tersebut, maka hak tersebut tidak wajib dipenuhi, seperti hukuman potong tangan dalam kasus pencurian.

Sedangkan hadits tersebut menegaskan bahwa hak yang ditinggalkan bisa diwariskan, sementara hak tersebut (hukuman cambuk) bukanlah hak yang ditinggalkan. Sedangkan hak *qishash* merupakan hak yang boleh diganti, dan menukarnya dengan sejumlah kekayaan, berbeda dengan masalah yang sedang kita bahas ini.

Sedangkan bila pihak tertuduh (istri) telah melayangkan tuntutan hukuman cambuk tersebut, kemudian dia meninggal, maka para ahli waris *ashabah* dari jalur nasab bisa mewarisi hak tersebut, bukan selain mereka. Karena hukuman cambuk tersebut merupakan hak yang dimiliki untuk menghilangkan kesusahan, sehingga hak ini spesial milik ahli waris *ashabah*, seperti hak perwalian dalam akad nikah. Ini adalah salah satu dari sekian argumentasi milik para pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Ketika hak tersebut sudah resmi milik ahli waris *ashabah*, maka mereka berhak menuntut pemenuhan hak tersebut. Apabila hanya satu orang dari mereka yang menuntut, maka dia berhak menuntut pemenuhan hak tersebut. Apabila sebahagian dari mereka memberikan

pengampunan, maka hak tersebut belum gugur, dan sebahagian lainnya berhak menuntut pemenuhan hak tersebut.

Apabila yang tersisa (dari waris Ashabah dari jalur nasab) hanya satu orang, maka dia berhak menuntut pemenuhan hak tersebut secara utuh, karena hukuman cambuk itu merupakan hak yang bertujuan untuk mencegah terulangnya kembali perbuatan yang sama dan menanamkan efek jera. Karena hukuman cambuk tersebut tidak bisa dibagi-bagi, seperti seluruh hukuman lainnya.

Karena hukuman cambuk itu bertujuan untuk menghilangkan kesusahan dari pihak tertuduh. Setiap orang dari kalangan ahli waris ashabah dapat menggantikan posisinya untuk menuntut pemenuhan hukuman cambuk tersebut, sehingga kesemua hak tersebut menjadi miliknya, seperti hak perwalian dalam akad nikah.

Hukuman cambuk tersebut berbeda dengan hak *qishash*. Karena hak *qishash* dapat hilang dengan memilih beralih ke tuntutan pengganti. Kalau kami menghilangkan haknya di dalam kasus ini, hak orang yang tidak memberikan pengampunan juga hilang, tanpa ada pengganti.

Berdasarkan ketentuan tersebut, kalau seorang pria menuduh istrinya berbuat zina, lalu dia meninggal sesudah melayangkan tuntutan hukuman cambuk, dan dia mempunyai satu orang dari kalangan ahli waris ashabahnya selain suaminya, maka dia berhak menuntut pemenuhan hukuman cambuk tersebut. Sedangkan jika suaminya yang menjadi ahli waris ashabahnya, dan dia tidak mempunyai seorang pun ahli waris ashabah selain suami, maka hukuman cambuk tersebut gugur.

Sementara itu jika dia mempunyai ahli waris ashabah selain suami, maka dia berhak menuntut pemenuhan hukuman cambuk tersebut, dan hukuman cambuk tidak gugur sesuai dengan alasan yang telah kami kemukakan, yakni hak tersebut bisa dimiliki secara utuh oleh setiap orang dari kalangan ahli waris ashabah, berbeda dengan hak *qishash*.

Jika seorang suami menuduh istrinya berbuat zina, dan dia memiliki saksi yang menyaksikan perbuatan zinanya, maka dia diberi kesempatan memilih antara melakukan *li'an* dan mengajukan saksi, karena keduanya merupakan dua alat (untuk menggugurkan hukuman cambuk). Sehingga dia diberi kesempatan memilih yang terbaik dalam mengajukan alat bukti yang mana yang dia kehendaki.

Seperti orang yang memiliki piutang, yang memiliki dua orang saksi laki-laki serta satu saksi laki-laki dan dua saksi perempuan.

Alasan lain, masing-masing dari kedua alat bukti tersebut memiliki akibat hukum yang berbeda satu sama lain, karena dengan melakukan *li'an* akibat hukum yang muncul adalah pengingkaran nasab yang rusak, dan akibat hukum tersebut tidak akan muncul dengan cara mengajukan saksi, namun akibat hukum yang ditimbulkan oleh pengajuan saksi adalah memberikan kepastian adanya perbuatan zina istrinya tersebut sekaligus penegakan hukuman cambuk atas dirinya, dan akibat hukum tersebut tidak akan muncul dengan cara melakukan *li'an.*

Jadi, apabila dia telah meli'an istrinya dan mengingkari anaknya, kemudian dia berkeinginan mengajukan saksi, maka dia berhak melakukan hal tersebut. Lalu tatkala dia telah mengajukan saksi, maka akibat hukum *li'an* dan akibat hukum pengajuan saksi otomatis memiliki kekuatan hukum tetap.

Apabila dia mengajukan saksi terlebih dahulu, maka perbuatan zina dan akibat hukumnya langsung memiliki kekuatan hukum tetap, namun si anak tidak hilang dari pangkuan dirinya, karena sekalipun telah ada penetapan zina tersebut, tidak memastikan keberadaan anak tersebut hasil dari perzinaan.

Apabila sesudah pengajuan saksi dia berkeinginan meli'annya, dan di tengah-tengah mereka tidak ada anak yang hendak dia nafikan nasabnya, maka dia tidak perlu melakukan *li'an* tersebut, karena hukuman cambuk telah terhapus dari dirinya dengan cara mengajukan

saksi, sehingga dia tidak mempunyai kepentingan mendesak untuk melakukannya. Jika di tengah-tengah mereka ada anak yang hendak dia nafikan nasabanya, maka menurut pendapat Al Qadhi, "Dia berhak melakukan *li'an*." kami telah menjelaskan keterangan tersebut dalam pembahasan terdahulu.

Apabila dia menuduh istrinya berbuat zina, dan dia mampu mendatangkan dua saksi yang menegaskan pengakuan istrinya berbuat zina, maka hukuman cambuk gugur dari dirinya, karena istrinya telah terbukti membenarkan perbuatannya tersebut. Dan si istri tersebut tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk, karena hukuman cambuk tidak wajib dijatuhkan kecuali dengan cara memberikan pengakuan sebanyak empat kali. Dan hukuman cambuk gugur akibat penarikan kembali pengakuan tersebut.

Apakah pengakuan berbuat zina memiliki kekuatan hukum tetap dengan dua orang saksi? Abu Bakar menjawab, "Didalam masalah ini ada dua pendapat."

Pertama; pengakuan berbuat zina memiliki kekuatan hukum tetap dengan dua orang saksi, seperti seluruh pengakuan lainnya, dan dia telah memilih pendapat tersebut. *Kedua*; pengakuan berbuat zina tidak memiliki kekuatan hukum tetap dengan dua orang saksi. Alasannya, objek yang diakui (perbuatan zina) tidak cukup hanya dibuktikan dengan mendatangkan dua orang saksi (tapi harus empat saksi), sehingga pengakuan berbuat zina itu tidak memiliki kekuatan hukum tetap hanya dengan dua orang saksi, contohnya satu orang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan.

Apabila dia tidak memiliki saksi ada di tempat tinggalnya, misalnya dia berkata, "Aku memiliki saksi yang jauh dari tempat tinggalnya, aku hendak mengajukannya sebagai saksi atas perbuatan zina tersebut.," maka kehadirannya ditunggu sampai dengan dua dan (atau) tiga hari, karena masa penangguhan tersebut relatif singkat.

Lalu, apabila dia telah mendatangkan saksi, (maka dia bebas dari tuntutan hukuman cambuk), jika tidak, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk, kecuali dia mau melakukan *li'an*, jika dia berstatus suami.

Lalu, apabila dia berkata, "Aku menuduhnya berbuat zina saat dia masih kanak-kanak.," lalu si istri berkata, "Dia menuduhku berbuat zina, saat aku wanita yang telah dewasa.," dan masing-masing dari mereka mendatangkan saksi yang menguatkan pengakuannya, maka kedua pengakuan tersebut merupakan dua tuduhan berbuat zina.

Demikian juga, apabila mereka memberikan pengakuan yang berbeda dalam persoalan status kekafiran, budak, atau dalam persoalan waktu. Karena di antara mereka tidak ada yang dapat menghilangkan pengakuannya, kecuali kedua alat bukti itu berupa dua catatan tertulis dengan satu buah catatan, maka kedua alat bukti itu dapat menggugurkan (hukuman cambuk) menurut salah satu dari dua pendapat. Sementara pendapat yang lain menegaskan, "Kedua alat bukti itu diundi, lalu siapa yang undiannya keluar, maka itulah saksi yang lebih diprioritaskan."

Lalu, apabila dua orang saksi laki-laki menjelaskan bahwa dia telah menuduh si fulanah berbuat zina dan menuduh kami berbuat zina, maka kesaksiannya tidak bisa diterima, karena kedua saksi tersebut mengaku dia memusuhi mereka, kesaksian musuh (tertuduh) yang memberatkan lawannya (si penuduh) tidak bisa diterima.

Lalu apabila mereka telah membersihkannya (dari tuduhan tersebut), dan sikap bermusuhan telah hilang, kemudian mereka memberikan kesaksian yang memberatkannya berkenaan dengan kasus tuduhan berzina tersebut, maka kesaksian tersebut tidak bisa diterima, sebab kesaksian yang pertama ditolak karena ada sangkaan buruk tersebut, sehingga kesaksian mereka tidak bisa diterima setelah kesaksiannya ditolak.

Seperti orang fasik ketika dia menyampaikan kesaksian, lalu kesaksiannya ditolak karena kefasikannya, kemudian dia bertaubat dan dia kembali mengulang kesaksiannya.

Kalau mereka berdua melayangkan gugatan bahwa dia telah menuduh mereka berdua berbuat zina, kemudian mereka telah membersihkannya dan sikap bermusuhannya telah hilang, kemudian mereka berdua menyampaikan kesaksian yang memberatkannya berkenaan dengan kasus menuduh istrinya berbuat zina, maka kesaksian mereka bisa diterima, karena keduanya tidak ditolak dalam memberikan kesaksian kasus ini.

Kalau mereka berdua menyampaikan kesaksian bahwa dia telah menuduh istrinya berbuat zina, kemudian sesudah itu mereka menggugat bahwa dia telah menuduh mereka berbuat zina, maka apabila mereka mencoba mengaitkan gugatannya dengan peristiwa pada masa sebelum mereka menyampaikan kesaksian, maka kesaksian mereka batal, karena mereka mengaku bahwa dia adalah musuh mereka saat mereka menyampaikan kesaksian yang memberatkannya.

Apabila mereka tidak mencoba mengaitkan gugatannya dengan peristiwa pada masa tersebut, dan gugatan tersebut terjadi sebelum putusan dijatuhkan berdasarkan kesaksian mereka, maka kesaksiannya tidak bisa dijadikan landasan putusan hukum, karena tidak boleh menjatuhkan putusan hukum atas dirinya berdasarkan kesaksian dua orang musuh.

Sedangkan, apabila (gugatan tersebut) terjadi sesudah menjatuhkan putusan hukum (atas dirinya berdasarkan kesaksian mereka), maka putusan hukum itu tidak batal, karena putusan hukum telah selesai sebelum munculnya hal yang menghalangi kesaksian tersebut, seperti munculnya sifat fasik.

Apabila mereka berdua menyampaikan kesaksian bahwa dia telah menuduh istrinya dan ibu kami berbuat zina, maka kesaksian

mereka tidak bisa diterima, karena kesaksian tersebut ditolak untuk sebahagian karena ada sangkaan buruk, oleh karena itu kesaksiannya harus ditolak untuk keseluruhan.

Apabila mereka menyampaikan kesaksian yang memberatkan ayah mereka, bahwa dia telah menuduh berbuat zina terhadap istri kedua yang menemani ibunya, maka kesaksiannya bisa diterima. Demikian Malik, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i dalam qaul qadim berpendapat.

Asy-Syafi'i dalam qaul jadid mengatakan, "Kesaksian mereka tidak bisa diterima, karena mereka berusaha mengambil kemanfaatan untuk ibu mereka, saat ayah mereka meli'annya, lalu dia terthalak bain, dan kemanfaatan itu secara utuh jatuh kepada ibu mereka."

Pendapat tersebut tidak bisa dibuat pegangan, karena *li'an* yang dia lakukan terhadap istri kedua berdasarkan pengetahuannya berkenaan dengan perbuatan zinanya, bukan berdasarkan kesaksian yang memberatkannya yang berkenaan dengan kasus yang tidak pernah diakuinya.

Apabila mereka berdua menyampaikan kesaksian berkenaan dengan thalak istri kedua, maka di dalam masalah ini ada dua pendapat. *Pertama*; kesaksiannya tidak bisa diterima, karena mereka berusaha mengambil kemanfaatan untuk ibu mereka, dan kemanfaatan itu sepenuhnya akan jatuh kepada ibunya. *Kedua*; kesaksiannya bisa diterima, karena mereka tidak berusaha mengambil kemanfaatan untuk dirinya sendiri.

Kalau salah seorang saksi menyampaikan kesaksian "Bahwa dia mengaku menggunakan bahasa Arab saat dia menuduh istrinya berbuat zina," sementara saksi yang lain menyampaikan kesaksian, "Bahwa dia mengaku menggunakan bahasa selain Arab saat dia menuduh istrinya berbuat zina.," maka kesaksian itu bisa diterima secara paripurna, perbedaan tersebut terletak dalam masalah penggunaan

bahasa Arab dan selain Arab, bukan dalam masalah tuduhan perbuatan zina. Dan boleh jadi, tuduhan berbuat zina tersebut hanya satu kali, sedang pengakuan berbuat zina dilakukan sebanyak dua kali (dalam bahasa Arab dan selain Arab).

Demikian juga kalau salah seorang dari kedua saksi menyampaikan kesaksian, "bahwa dia mengaku pada hari Kami telah menuduh istrinya berbuat zina," sementara saksi yang lain menyampaikan kesaksiannya, "bahwa dia mengaku pada hari Jum'at telah melakukan hal tersebut," maka kesaksiannya telah bisa diterima secara paripurna, sesuai dengan alasan yang telah kami terangkan.

Apabila salah seorang dari kedua saksi menyampaikan kesaksian, "Bahwa dia telah menuduh istrinya berbuat zina menggunakan bahasa Arab.," sedang saksi yang lain menyatakan, "Bahwasanya dia menuduh istrinya berbuat zina menggunakan bahasa selain Arab.," atau salah seorang dari kedua saksi menyampaikan kesaksian, "Bahwa dia telah menuduh istrinya berbuat zina pada hari Kamis.," sedang saksi yang lain menyatakan, "Bahwasanya dia menuduh istrinya berbuat zina pada hari Jum'at.," atau salah seorang dari kedua saksi menyampaikan kesaksian, "Bahwa dia mengaku bahwa dia telah menuduh istrinya berbuat zina menggunakan bahasa Arab atau bahasa selain Arab.," atau salah seorang dari kedua saksi menyampaikan kesaksian, "Bahwasanya dia mengaku bahwa dia telah menuduh istrinya berbuat zina menggunakan bahasa Arab atau pada hari Kamis.," sedang saksi yang lain menyatakan, "Bahwasanya dia mengaku bahwa dia menuduh istrinya berbuat zina menggunakan bahasa selain Arab, pada hari Jum'at atau hari Kamis.," saksi yang lain menyatakan, "Bahwasanya dia menuduh istrinya berbuat zina pada hari Jum'at.," di dalam masalah ini ada dua pendapat.

Pertama; kesaksian bisa diterima secara paripurna. Ini adalah pendapat Abu Bakar dan madzhab Abu Hanifah, karena penyebutan

waktu bukanlah sebagai persyaratan yang harus dipenuhi dalam memberikan kesaksian mengenai tuduhan berbuat zina, demikian pula soal bahasa yang digunakan, sehingga keterangan yang berbeda di dalam hal tersebut sama sekali tidak memiliki pengaruh apapun.

Seperti kasus kalau salah seorang dari mereka bersaksi bahwa dia mengaku telah menuduh istrinya berbuat zina pada hari Kamis menggunakan bahasa Arab, dan saksi yang lain menerangkan bahwasanya dia mengaku telah menuduh istrinya berbuat zina pada hari Jum'at serta menggunakan bahasa selain Arab.

Kedua; keterangan saksi tersebut tidak bisa diterima secara paripurna. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Karena, keterangan kedua saksi tersebut membuktikan adanya dua kali tuduhan berbuat zina, yang mana keterangan saksi tersebut tidak cukup untuk membuktikan satu dari kedua tuduhan tersebut. Sehingga satu dari kedua tuduhan tersebut tidak memiliki kekuatan hukum tetap.

Seperti kasus, kalau salah seorang dari kedua saksi menjelaskan bahwasanya dia telah menikahinya pada hari Kamis, sedang saksi lain menyatakan, bahwasanya dia telah menikahinya pada hari Jum'at.

Pengakuan mengenai perkawinan berbeda dengan pengakuan mengenai tuduhan berbuat zina, karena bisa jadi objek yang diakui (tuduhan berbuat zina) hanya sekali, yang mana dia memberikan pengakuan mengenai hal tersebut sebanyak dua kali dengan menggunakan dua bahasa yang berbeda.

Abu Al Qasim berkata, "Lalu ketika sepasang suami istri tersebut telah melakukan *li'an*, dan hakim telah mengeluarkan putusan memisahkan (ikatan suami istri) mereka, maka mereka tidak boleh kembali bersatu selamanya."

Di dalam masalah ini ada dua persoalan. *Pertama*; bahwasanya perpisahan antara sepasang suami istri yang melakukan *li'an*, tidak akan terjadi kecuali setelah mereka semua melakukan *li'an*. Apakah putusan hakim memisahkan mereka menjadi pertimbangan yang harus dipenuhi? Di dalam masalah ini ada dua pendapat.

Pertama; putusan hakim memisahkan mereka menjadi bahan pertimbangan yang harus dipenuhi, karena perpisahan tersebut tidak akan terjadi hingga hakim mengambil keputusan memisahkan mereka. Ini adalah makna yang tampak dari pernyataan Al Kharqi dan kalangan rasionalis.

Sesuai dengan pendapat Ibnu Abbas dalam sebuah haditsnya, "Lalu Rasulullah ﷺ memisahkan mereka berdua." Keterangan ini memberikan kepastian hukum bahwa perpisahan tersebut tidak akan pernah terjadi sebelum ada keputusan hakim.

Di dalam hadits Uwaimir, dia berkata, "Aku telah berdusta kepadanya wahai Rasulullah jika aku tetap mempertahankannya (sebagai istriku), lalu dia menjatuhkan thalak tiga sekaligus kepadanya sebelum Rasulullah ﷺ menyuruh dia menceraikannya." Keterangan ini memberikan kepastian hukum masih adanya kemungkinan mempertahankannya (sebagai istri) dan sekaligus memastikan bahwasanya thalaknya tetap terjadi (sah). Kalau saja perpisahan itu terjadi sebelum ada putusan hakim tersebut, maka thalaknya tidak akan pernah terjadi dan tidak memungkinkan baginya untuk mempertahankannya (sebagai istri). Alasan lain, perpisahan ini bergantung pada keputusan hakim, karena perpisahan yang bergantung dengan keputusan hakim tidak akan terjadi kecuali melalui putusan hakim, seperti perpisahan karena impoten.

Riwayat Kedua; perpisahan tersebut bisa terjadi hanya dengan *li'an* yang telah mereka lakukan. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh

Abu Bakar dan menjadi pendapat Malik, Abu Ubaid dari Malik, Abu Tsaur, Daud, Zufar dan Ibnu Al Mundzir.

Keterangan tersebut diriwayatkan dari Ibnu Abbas, sesuai dengan keterangan yang telah diriwayatkan dari Umar ﷺ, sesungguhnya dia berkata, "Sepasang suami istri yang melakukan *li'an* di antara mereka telah terjadi perpisahan, dan mereka tidak boleh kembali bersatu untuk selamanya." (HR. Sa'id)[16].

Alasan lain, *li'an* tersebut mengandung tujuan yang memberikan kepastian hukum pengharaman yang bersifat selamanya, sehingga tidak bergantung pada keputusan hakim, seperti masalah menyusui. Alasan lain, perpisahan tersebut kalau seandainya tidak terjadi kecuali dengan pemisahan yang diputuskan hakim, maka hal tersebut akan membuka peluang untuk mengabaikan pemisahan tersebut, tatkala mereka tidak menyukainya, seperti pemisahan karena cacat dan jatuh melarat.

Dan yang pasti, jika hakim tidak mengambil keputusan memisahkan mereka, ikatan perkawinan tersebut tetap terus berlanjut, padahal sabda Nabi ﷺ, "*Tidak ada jalan bagimu (untuk kembali) kepadanya*" menegaskan perpisahan ini. Sedangkan pemisahan mereka oleh hakim sifatnya hanya pemberitahuan oleh hakim terhadap mereka berkenaan dengan telah terjadinya perpisahan tersebut.

Namun, berdasarkan kedua riwayat tersebut, perpisahan tidak akan terjadi sebelum *li'an* mereka selesai dengan sempurna.

Asy-Syafi'i Rahimahullah *Ta'ala* berkata, "Perpisahan telah terjadi akibat *li'an* yang hanya dilakukan oleh suami, sekalipun istrinya belum melakukan *li'an*. Karena perpisahan karena *li'an* itu adalah perpisahan yang terjadi dengan cara mengucapkan *li'an*, sehingga perpisahan tersebut terjadi hanya dengan ucapan suami, seperti halnya

---

[16] Sa'id bin Manshur telah mempublikasikannya dalam *Sunan* miliknya (1/360/1561), Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (7/410).

thalak." Sepengetahuan kami, tidak ada seorang pun sepakat dengan Asy-Syafi'i atas pendapatnya tersebut.

Diceritakan dari Al Battiy, "Perpisahan tidak ada hubungannya dengan *li'an*. Sesuai dengan keterangan yang telah diriwayatkan, 'Sesungguhnya Al 'Ajlani ketika meli'an istrinya, dia menjatuhkan thalak tiga sekaligus, 'lalu Rasulullah ﷺ membiarkannya melakukan thalak'[17], kalau perpisahan itu terjadi, maka thalaknya tidak akan pernah terlaksana."

Kedua pendapat tersebut tidak benar, karena Nabi ﷺ memutuskan memisahkan pasangan suami istri yang melakukan *li'an*[18]. Abdullah bin Umar dan Sahal bin Sa'ad telah meriwayatkannya, dan Muslim telah mempublikasikan kedua riwayat tersebut. Sahal berkata, "Jadi, sunnah bagi orang sesudah mereka berdua, untuk memisahkan pasangan suami istri yang telah melakukan *li'an*." Umar berkata, "Pasangan suami istri yang melakukan *li'an*, perpisahan telah terjadi di antara mereka, kemudian mereka tidak boleh kembali bersatu untuk selamanya."

Sedangkan pendapat lain yang berbeda tidaklah benar, karena syara' telah menyampaikan putusan pemisahan pasangan suami istri yang melakukan *li'an*. Dan status pasangan suami istri itu tidak dikatakan sebagai dua orang yang melakukan *li'an*, kalau hanya salah seorang dari mereka yang melakukan *li'an*.

Nabi ﷺ memutuskan perpisahan di antara mereka setelah *li'an* mereka selesai dengan sempurna. Jadi, pendapat yang mengatakan

---

[17] HR. Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (2/ 2245), dan sanad pegangannya shahih.

[18] Al Bukhari telah menyebutkannya (9/5315), (12/ hadits no. 6748/*Fath Al Bari*), Muslim (2/*Li'an*/8/1132, 1133), At-Tirmidzi dalam *Sunan* miliknya (3/1203), Malik dalam *Al Muwatha'* (2/ 35/ 567), An-Nasa'i dalam *Sunan* miliknya (6/ 3477) Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (2/ 2259), Ibnu Majah dalam *Sunan* miliknya (1/ 2069), Ad-Darimi (2/ 2232) dan Ahmad dalam *Musnad* miliknya (2/ 64, 71, 162).

perpisahan terjadi sebelum *li'an* selesai dengan sempurna adalah bentuk rekayasa hukum, yang bertentangan dengan indikasi yang diperlihatkan oleh dalil Sunnah dan perbuatan Nabi ﷺ.

Alasan lain, teks *li'an* tidak memberikan kepastian adanya perpisahan, karena *li'an* adakalanya bermakna sumpah atas perbuatan zina istrinya, atau persaksian mengenai perbuatan zina tersebut. Kalau saja syara' tidak memberikan kepastian adanya pemisahan di antara mereka, maka pemisahan itu tidak akan pernah terjadi.

Akan tetapi syara' telah memberikan kepastian tentang hal ini sesudah *li'an* mereka selesai dengan sempurna. sehingga *li'an* tersebut tidak boleh hanya bergantung pada sebahagian *li'an* saja. Seperti tidak bolehnya perpisahan tersebut yang hanya bergantung pada *li'an* suami.

Alasan lain, pemisahan mereka itu merupakan bentuk pembatalan akad nikah (*fasakh*), yang memiliki kekuatan hukum tetap berdasarkan sejumlah sumpah yang saling bertentangan. Sehingga perpisahan tersebut tidak memiliki kekuatan hukum tetap hanya berdasarkan sumpah salah seorang dari mereka. Seperti pembatalan transaksi karena dua pihak yang melakukan transaksi jual beli saling bersumpah ketika terjadi pertentangan pendapat.

Argumentasi yang telah mereka kemukakan itu batal oleh pembatalan akan akibat cacat atau memerdekakan, perkataan suami, "Silahkan kamu memilih (jalan sendiri)," "Persoalanmu ada di tanganmu," atau "Aku telah menyerahkanmu pada keluargamu atau pada dirimu," pernyataan serupa lainnya sangat banyak.

Jika memang ketentuan perpisahan mereka tersebut terbukti harus demikian, maka apabila kita mengatakan, "perpisahan itu bisa terjadi akibat hukum *li'an* yang telah mereka lakukan.," maka perpisahan tersebut tidak akan terjadi kecuali setelah selesainya *li'an* mereka.

Sedang apabila kita mengatakan, "perpisahan tidak akan terjadi kecuali berdasarkan putusan hakim yang memisahkan mereka.," maka hakim tidak dibolehkan memisahkan mereka berdua kecuali sesudah mereka selesai melakukan *li'an.*

Jadi, apabila hakim memisahkan mereka sebelum mereka selesai melakukan *li'an*, maka putusan hakim memisahkan mereka dianggap batal, dan putusan hakim memisahkan mereka dianggap tidak ada. Demikian Malik berpendapat.

Asy-Syafi'i berkata, "Perpisahan itu tidak akan terjadi hingga suami selesai melakukan *li'an.*" Abu Hanifah dan Muhammad bin Al Hasan berkata, "Jika hakim memisahkan mereka sesudah masing-masing dari mereka mengucapkan teks *li'an* sebanyak tiga kali, maka dia telah menyalahi ketentuan Sunnah dan perpisahan tersebut tetap terjadi. Sedang jika hakim memisahkan mereka dengan mengucapkan teks *li'an* yang kurang dari tiga kali, maka perpisahan tersebut dianggap batal, karena orang yang menunaikan tiga kali, maka dia dianggap telah menunaikan yang terbanyak, jadi putusan hukum itu berhubungan erat dengan jumlah sedikit atau banyaknya *li'an* tersebut."

Menurut kami, putusan memisahkan mereka itu adalah pemisahan sebelum *li'an* selesai dengan sempurna, sehingga putusan memisahkan mereka tersebut dianggap tidak sah. Seperti kasus kalau hakim memisahkan mereka berdua setelah mengucapkan teks *li'an* yang kurang dari tiga atau sebelum istri melakukan *li'an.*

Alasan lain adalah *li'an* tersebut merupakan sejumlah sumpah yang diberlakukan oleh syara', yang tidak dibolehkan bagi hakim mengambil keputusan sebelum sumpah tersebut dilakukan menurut kesepakatan ulama.

Apabila dia telah menjatuhkan putusan hukum tersebut, maka putusannya tidak sah. Seperti sejumlah sumpah dari dua pihak yang

memiliki pandangan yang berbeda dalam masalah jual beli, dan seperti putusan hukum sebelum tiga kali bersumpah.

Alasan lain adalah, syara' memberikan kepastian hukum mengenai perpisahan tersebut adalah sesudah penyebabnya selesai dilakukan dengan sempurna. Tidak boleh sebelumnya, seperti seluruh penyebab lainnya.

Pendapat yang telah mereka kemukakan adalah rekayasa hukum, yang tidak ada bukti dalil yang menegaskannya dan tidak memiliki landasan hukum sama sekali. Kemudian pendapat mereka juga batal dengan argumentasi jika seorang saksi laki-laki dan satu orang perempuan yang memberikan kesaksian mengenai utang, atau dengan seseorang yang diminta untuk bersumpah, jika dia telah menyampaikan huruf-huruf sumpah lebih banyak, dan kompetisi ketika dia berkata, "Siapa yang berhasil memanah tepat pada sasarannya sebanyak lima kali," lalu dia hanya berhasil memanah tepat pada sasaran sebanyak tiga kali, dan seluruh penyebab lainnya.

Sedangkan jika *li'an* telah selesai secara paripurna, maka hakim dibolehkan memisahkan mereka tanpa harus meminta izin dari mereka/ memberitahukan mereka. Karena, Nabi ﷺ pernah memisahkan sepasang suami istri yang melakukan *li'an*, dan beliau tidak pernah meminta izin dari mereka/ memberitahukan mereka.

Malik telah meriwayatkan dari Nafi', dari Umar, "Sesungguhnya seorang pria meli'an istrinya pada masa hidup Rasulullah ﷺ, dan telah mengabaikan anak istrinya tersebut, lalu Rasulullah ﷺ memisahkan mereka berdua, lalu beliau menyatakan anak tersebut sebagai anak wanita tersebut."

Sufyan telah meriwayatkan dari Az-Zuhri, dari Sahal bin Sa'ad, dia berkata, "Aku menyaksikan saat Rasulullah ﷺ memisahkan sepasang suami istri yang melakukan *li'an*.," Sa'id bin Manshur telah mempublikasikan kedua hadits tersebut.

Ketika kita mengatakan, "Perpisahan tidak akan terjadi kecuali melalui putusan hakim yang memisahkan (mereka)," maka perpisahan tidak akan terjadi di antara mereka, dan pernikahan tetap seperti kondisi semula, karena perkara yang membatalkan pernikahan tidak ditemukan, sehingga menyerupai kasus kalau dia tidak pernah melakukan *li'an*.

Perpisahan akibat *li'an* adalah terlepasnya ikatan akad nikah (*faskh*). Demikian Asy-Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berkata, "Perpisahan akibat *li'an* adalah thalak, karena perpisahan itu berawal dari pihak suami, yang khusus dalam lingkup akad nikah, sehingga perpisahan tersebut disebut thalak, seperti ucapan seseorang, 'kamu wanita yang terthalak."

Menurut kami, perpisahan akibat *li'an* adalah perpisahan yang mengakibatkan pengharaman selamanya, sehingga sama artinya dengan terlepasnya ikatan akad nikah (*faskh*), seperti perpisahan akibat hubungan satu susuan. Alasan lain adalah, *li'an* bukanlah kata yang tegas menunjukkan arti thalak, dan dia tidak berniat menjatuhkan thalak dengan *li'an* tersebut, seperti penyebab lainnya yang mengakibatkan terlepasnya ikatan akad nikah.

Alasan lain adalah, kalau *li'an* itu adalah thalak, maka hal itu pasti terjadi berdasarkan *li'an* yang hanya dilakukan oleh suami tanpa disertai *li'an* dari pihak istri.

Sebahagian ulama menjelaskan bahwa perpisahan itu terjadi akibat *li'an*, karena laknat dan murka Allah telah benar-benar menimpa salah seorang dari mereka, karena mereka berdua saling melakukan *li'an*. Oleh karena itu, Nabi ﷺ bersabda saat hendak memberikan persaksian yang kelima kalinya, "Sesungguhnya yang kelima ini sesuatu yang menetapkan," maksudnya adalah persaksian yang kelima itu menetapkan laknat dan murka Allah.

Namun, kami tidak mengetahui secara yakin siapakah di antara mereka berdua (yang mendapatkan laknat dan murka Allah

tersebut), sehingga kami memutuskan untuk memisahkan mereka berdua, karena khawatir si suami orang yang dilaknat, lalu dia masih menguasai istri yang tidak dilaknat, sikap pembiaran ini tidak dibolehkan. Sama halnya tidak dibolehkan orang kafir menguasai wanita muslimah.

Mungkin hal tersebut bisa dibuat kalimat pengandaian berikut ini, "Kalau seandainya kemungkinan tersebut menjadi hal yang mencegah keberlangsungan perkawinan mereka berdua, pasti kemungkinan tersebut mencegahnya untuk menikahi wanita selain dirinya." Karena kemungkinan tersebut ada di dalam diri suami.

Ada kemungkinan hal yang mengakibatkan perpisahan tersebut adalah adanya laknat dan murka Allah yang menimpa salah seorang dari mereka, yang tidak bisa diketahui secara meyakinkan. Sehingga kemungkinan ini akan membawa dampak berupa penguasaan suami yang dilaknat terhadap istri yang tidak dilaknat, atau penahanan si suami terhadap istri yang dilaknat serta dimurkai Allah.

Kemungkinan lain adalah, penyebab perpisahan tersebut adalah kebencian yang muncul akibat perlakuan buruk yang dilakukan oleh masing-masing dari mereka terhadap pasangannya. Karena seorang pria, jika dia orang yang benar, maka dia benar-benar telah menyebarluaskan keburukan istrinya, membuka kejelekannya di hadapan para saksi, menempatkannya pada posisi yang hina, laknat dan murka Allah jelas-jelas nyata menimpa dirinya, dan nasab anaknya terputus.

Apabila si suami orang yang berdusta, dia benar-benar menggabungkan kebohongan terhadap istrinya dan tuduhan berbuat zina terhadap istri dengan kebohongan yang agung ini untuk mewujudkan hal tersebut.

Apabila istri orang benar, maka dia telah mengatakan suaminya berdusta di hadapan sejumlah saksi, dan laknat Allah *Ta'ala*

berhak ditimpakan kepadanya. Apabila si istri orang yang berdusta, maka dia benar-benar telah merusak status dia sebagai istrinya, mengkhianati hak suami yang ada pada dirinya, telah mengharuskan suami untuk menimpakan kesusahan dan membuka kejelekan, dan dia telah mendesak suami untuk memposisikannya pada posisi yang hina.

Sehingga, munculah kebencian masing-masing dari mereka terhadap pasangannya, ketika perlakuan buruk masing-masing dari mereka berdua terhadap pasangannya terjadi, maka dengan adanya perlakuan buruk tersebut hampir dipastikan mereka berdua memiliki suasana kebatinan yang sama. Sehingga hikmah pemilik syariat memberikan kepastian hukum yakni keharusan melepaskan ikatan di antara mereka (*furqah*), dan menghilangkan hubungan suami istri yang mendatangkan kerusakan.

Alasan lain, jika suami orang yang berdusta, maka tidak sepatutnya dia diberi kekuasaan untuk mempertahankan istrinya, disamping perbuatan buruk yang telah dia perbuat kepadanya. Dan apabila dia orang yang benar, maka dia tidak pantas mempertahankan istrinya disamping dia mengetahui kondisi istrinya yang sebenarnya, oleh karena itu Al 'Ajlaniy berkata, "Aku telah berdusta kepadanya apabila aku tetap mempertahankannya."

Masalah Kedua; istri tersebut diharamkan baginya akibat *li'an* dengan haram selama-lamanya. Jadi, dia tidak halal baginya, sekalipun si suami menyatakan dirinya telah berdusta, menurut makna yang tampak dari pendapat madzhab ini.

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah jika dia tidak menyatakan dirinya telah berdusta, maka dia tidak halal baginya, kecuali pendapat yang menyimpang.

Sedangkan jika dia menyatakan dirinya telah berdusta, maka pendapat yang telah diriwayatkan sekelompok ulama dari Ahmad adalah, "Istrinya juga tidak halal bagi dirinya."

Banyak sekali hadits yang diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab, Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Mas'ud Radhiyallahu Anhum, "Sesungguhnya pasangan suami istri yang melakukan *li'an* tidak akan kembali bersatu untuk selamanya." Demikian, Al Hasan, Atha`, Jabir bin Zaid, An-Nukha'i, Az-Zuhri, Al Hakam, Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsuar, dan Abu Yusuf juga berpendapat.

Diriwayatkan dari Ahmad sebuah riwayat lain yang berbeda, "Apabila dia menyatakan dirinya telah berdusta, maka istrinya halal baginya, dan seketika itu juga dia boleh kembali kepada istrinya," ini adalah riwayat yang menyimpang, Hanbal meriwayatkan riwayat menyimpang itu dari para sahabatnya. Abu Bakar berkata, "Sepengetahuan kami tidak ada seorangpun yang meriwayatkannya kecuali dia."

Sehingga perlu meletakkan riwayat ini sesuai dengan kasus jika hakim tidak pernah memisahkan mereka. Sedangkan jika hakim telah memutuskan memisahkan mereka, maka tidak ada alasan untuk menetapkan ikatan pernikahan tersebut seperti kondisi semula.

Kami telah menjelaskan, "Bahwasanya madzhab Al Battiy menyatakan, 'perpisahan itu tidak ada kaitannya dengan *li'an*." Diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab, "Apabila dia menyatakan dirinya telah berdusta, maka dia adalah orang yang bisa melamar dari sekian banyak pelamar."

Demikian, Abu Hanifah dan Muhammad bin Al Hasan berpendapat, karena menurut mereka *li'an* adalah thalak. Sa'id bin Jubair berkata, "Jika si suami menyatakan dirinya berdusta, maka istrinya kembali ke pangkuan suaminya selama dia masih dalam masa *iddah*."

Menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan keterangan yang telah diriwayatkan oleh Sahal bin Sa'id, dia berkata, "Ketentuan Sunnah telah berlaku tetap bagi pasangan suami istri yang

telah melakukan *li'an*, yaitu perpisahan harus dilakukan di antara mereka, kemudian mereka tidak akan kembali bersatu selamanya." Al Juzajani telah meriwayatkannya dalam sebuah kitab miliknya dengan sanad yang menjadi pegangannya sendiri. Keterangan serupa diriwayatkan dari Az-Zuhri dan Malik.

Alasan lain, karena *li'an* itu adalah bentuk pengharaman yang tidak bisa hilang sebelum penjatuhan hukuman cambuk dan menyatakan dirinya berdusta, sehingga pengharaman tersebut bisa hilang akibat adanya kedua hal tersebut, seperti pengharaman akibat hubungan satu susuan.

Lalu, apabila wanita itu berstatus budak, lalu orang yang meli'annya membelinya, maka dia tidak halal baginya, karena pengharamannya adalah pengharaman untuk selamanya, sehingga akibat *li'an* ini dia diharamkan bagi orang yang membelinya, seperti pengharaman akibat hubungan satu susuan.

Alasan lain, seorang yang telah menjatuhkan thalak tiga, jika dia membeli budak yang telah dithalaknya, maka dia tidak halal baginya sebelum menikah dengan suami lain dan berhubungan intim. Sehingga di dalam kasus ini lebih tidak halal lagi, karena pengharaman ini bersifat selamanya, sedangkan pengharaman akibat thalak tidak bersifat selamanya.

Alasan lain, pengharaman akibat thalak hanya berlaku dalam perkawinan, sedang pengharaman akibat *li'an* ini tidak hanya berlaku dalam perkawinan saja. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Al Qasim berkata, "Lalu, apabila si suami itu menyatakan dirinya telah berdusta, maka istri berhak menuntut hukuman cambuk atas suaminya."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, seorang pria ketika telah menuduh istrinya berbuat zina, kemudian dia

menyatakan dirinya telah berdusta, maka istrinya berhak menuntut hukuman cambuk atas suaminya, baik dia menyatakan dirinya telah berdusta sebelum dia meli'annya atau sesudahnya.

Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis. Dan sepengetahuan kami tidak ada seorangpun yang menentang mereka.

Hal itu karena *li'an* diposisikan pada posisi alat bukti bagi suami, sehingga tatkala dia menyatakan dirinya telah berdusta, maka jelas *li'an* yang dilontarkan kepada istrinya adalah sebuah kebohongan, ditambah dengan membuka kejelekannya, dan mengulang-ulang menuduhnya berbuat zina. Sehingga tidak ada hukuman yang paling rendah daripada menetapkan hukuman cambuk yang wajib dijatuhkan akibat murni hanya menuduh berbuat zina.

Lalu, apabila dia menarik kembali pernyataan dirinya telah berdusta, dan berkata, "Aku memiliki saksi yang hendak kuajukan berkenaan dengan kasus perbuatan zinanya," atau dia berkeinginan menghapus hukuman cambuk dari dirinya dengan cara melakukan *li'an*, maka pernyataan tersebut tidak bisa diterima, karena saksi dan *li'an* bertujuan untuk meyakinkan apa yang telah dia ucapkan, sedangkan dia telah mengakui kebohongan dirinya, sehingga pernyataan yang berbeda dari dirinya tidak bisa diterima. Ini jika pihak tertuduh adalah wanita baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah), sedangkan jika selain wanita yang baik-baik (wanita yang suci, akil balig dan muslimah), maka dia harus dijatuhi hukuman ta'zir.

Nasab anak bersambung dengannya. Baik anak tersebut masih hidup atau telah meninggal, orang kaya ataupun fakir. Demikian Asy-Syafi'i dan Abu Tsaur berpendapat. Ats-Tsauri mengatakan, "Jika dia hendak mengklaim anak yang telah meninggal sebagai anaknya, maka kita harus menganalisanya, jika dia anak yang memiliki kekayaan, maka dia tidak bisa mengklaim anak itu sebagai anaknya, karena dia

mengklaim karena adanya kekayaan. Sedangkan jika dia anak yang tidak memiliki kekayaan, maka klaim dia sebagai anaknya bisa diterima."

Kalangan rasionalis berpendapat, "Jika anak yang telah meninggal itu meninggalkan anak, maka nasabnya dapat dipastikan mengikuti orang yang mengklaim bahwa dia adalah putranya, dan nasab putra dari anak yang telah meninggal mengikuti dirinya.

Sedangkan jika dia tidak meninggalkan anak, maka klaim dia sebagai anaknya tidak bisa dibenarkan, nasabnya dapat dipastikan tidak mengikuti orang yang mengklaim dia sebagai anaknya, dan orang yang mengklaim dia sebagai anaknya, tidak berhak mendapatkan warisan yang ditinggalkannya, karena nasabnya telah terputus akibat kematian, sehingga klaim bahwa anak tersebut adalah putranya tidak bisa dibenarkan, sedangkan jika dia memiliki anak, maka dia bisa mengklaim bahwa anak tersebut adalah anaknya, dan nasab anak yang telah meninggal mengikutinya."

Menurut kami, anak ini adalah anak yang telah dia ingkari dengan cara melakukan *li'an*, sehingga dia berhak mengklaim dia sebagai anaknya, seperti kalau anak tersebut masih hidup atau dia memiliki anak.

Alasan lain, seorang cucu itu mengikuti nasab si anak tersebut. Sedang Abu Hanifah telah memposisikan nasab si anak tersebut mengikuti nasab putranya, sehingga dia memposisikan orang tua mengikuti nasab anaknya, ini adalah pernyataan yang tidak benar.

Sedangkan pendapat Ats-Tsauri, "Sesungguhnya dia hanya mengklaim memiliki kekayaan," menurut kami, dia hanya mengklaim memiliki hubungan nasab dan persoalan warisan, sedangkan kekayaan itu mengikutinya.

Sehingga apabila muncul dugaan, "Dia orang yang patut dicurigai bahwa tujuan yang sebenarnya adalah mendapatkan warisan,"

menurut kami, "Kecurigaan adanya niatan buruk itu tidak menghalangi pertemuan nasab tersebut, dengan bukti kalau dia memiliki seorang saudara laki-laki yang memusuhi dirinya, lalu dia mengaku sebagai putranya, maka klaim itu memastikan posisi dia sebagai anaknya, dan hak warisan sebagai saudara laki-lakinya otomatis gugur."

Kalau si anak tersebut masih hidup, dan dia orang yang kaya, sementara ayahnya orang fakir, lalu ayahnya mengklaim memiliki hubungan nasab dengan dirinya, maka dia orang yang patut dicurigai memiliki niatan buruk dalam hal menetapkan kewajiban menafkahinya bagi anaknya, namun klaimnya tetap bisa diterima, maka demikian pula di dalam kasus yang ada di sini.

Kemudian sudah semestinya di dalam kasus yang ada di sini hubungan nasab tersebut tetap ada, karena nasab adalah hak yang dimiliki anak, dan tidak ada kecurigaan memiliki niat buruk di dalam penetapan nasab ini, dan hubungan warisan yang bersifat khusus tidak ada akibat kecurigaan adanya niatan buruk, dan penghilangan hubungan nasab anak tidak otomatis mengakibatkan hubungan dengan orang tua menjadi terputus.

Al Qadhi mengatakan, "Ada empat akibat hukum yang memiliki keterkaitan dengan *li'an*, dua hak yang wajib dipenuhi suami, yaitu kewajiban memenuhi hukuman cambuk dan pertemuan hubungan nasab, dan dua hak lain yang menjadi milik suami, yaitu perpisahan dan pengharaman yang bersifat selamanya."

Jadi, jika si suami menyatakan dirinya telah berdusta, maka pernyataannya hanya bisa diterima selama berhubungan dengan hak yang wajib dia penuhi, sehingga dia wajib dijatuhi hukuman cambuk dan menerima nasab anak tersebut, oleh karena itu pernyataannya tidak bisa diterima jika terkait dengan hak yang dimilikinya, sehingga perpisahan itu tidak hilang dan tidak hilang pula pengharaman untuk selamanya.

Lalu jika dia tidak pernah menyatakan dirinya telah berdusta, dan dia sama sekali tidak memiliki saksi, dan tidak pula melakukan *li'an*, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk.

Namun jika sebahagian hukuman cambuk telah dijatuhkan atas dirinya, lalu dia berusaha melakukan *li'an*, dan berkata, "Aku mau melakukan *li'an*." maka pernyataannya bisa diterima, karena *li'an* menghapuskan semua hukuman cambuk, sehingga *li'an* dapat menghapuskan sebahagian hukuman cambuk, seperti halnya saksi.

Lalu apabila istrinya menyampaikan gugatan, "Sesungguhnya dia telah menuduhnya berbuat zina," lalu suaminya menolak (gugatannya), lalu istrinya mengajukan saksi yang memberatkan suaminya, "Bahwasanya dia telah menuduhnya berbuat zina.," lalu suaminya menjawab, "saksi itu berkata benar, namun hal tersebut bukanlah tuduhan berbuat zina, karena menuduh berbuat zina adalah tuduhan bohong, sedangkan aku orang yang berkata benar dalam tuduhan yang kulontarkan kepadanya berkenaan dengan perbuatan zina ini," maka pernyataan tersebut bukanlah pernyataan yang menyatakan dirinya telah berdusta, karena dia masih tetap konsisten menuduh istrinya berbuat zina, dan dia berhak menghapuskan hukuman cambuk dengan cara melakukan *li'an*.

Madzhab Asy-Syafi'i di dalam bagian ini sama seperti madzhab kami.

Lalu, apabila dia berkata, "Istrinya tidak pernah berbuat zina dan aku tidak pernah menuduhnya berbuat zina.," tiba-tiba muncul saksi yang memberatkannya berkenaan dengan tuduhannya berbuat zina terhadap istrinya, maka dia harus dijatuhi hukuman cambuk, sedangkan saksi dan *li'an* si suami tidak bisa diterima. Ahmad telah menegaskan ketentuan ini.

Karena pernyataannya, "Istrinya tidak pernah berbuat zina,," adalah bentuk penolakan mengajukan saksi dan *li'an*. Sehingga dia tidak lagi memiliki alat bukti yang mana dia telah menolak keberadaannya.

Ketentuan ini berlaku seperti pernyataannya dalam kasus *wadi'ah* (barang titipan), ketika barang itu dititipkan kepada seseorang, lalu dia berkata, "Kamu tidak pernah menitipkan barang kepadaku," tiba-tiba ada saksi yang memberatkannya berkenaan dengan titipan tersebut, lalu dia mengaku titipan telah dikembalikan atau rusak, maka klaimnya tidak bisa diterima. Kalau dia menjawab, "Dia tidak memiliki apapun di sisiku, dan dia tidak memiliki hak apapun yang wajib kupenuhi," tiba-tiba muncul saksi yang memberatkannya, lalu dia mengaku telah mengembalikan atau titipannya rusak, pengakuannya bisa diterima.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila dia telah menuduh istrinya berbuat zina dan dia telah berusaha mengingkari anak istrinya tersebut, dan *li'an* di antara mereka telah selesai dilakukan, disertai dengan putusan hakim memisahkan (mereka), si anak hilang dari pangkuan dirinya."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, seorang suami, jika istrinya melahirkan seorang anak, yang keberadaannya memungkinkan terlahir dari dirinya, maka secara hukum dia adalah anaknya, hal ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*karena anak itu milik orang yang mempunyai ranjang (suami),*" dan anak tersebut tidak hilang dari pangkuan dirinya, kecuali dia mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an* yang sempurna, yang memenuhi sejumlah persyaratannya, yaitu ada empat persyaratan.

Pertama; *li'an* telah selesai dilakukan oleh mereka semua. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Asy-Syafi'i berpendapat, "Nasab anak menjadi hilang akibat *li'an* yang telah dilakukan oleh seorang suami, karena pengingkaran anak hanya bisa terjadi berlandaskan

sumpah dan *li'an*-nya, bukan berlandaskan sumpah istrinya yang menyatakan suaminya telah berdusta, dan sumpah istri tidak mengandung akibat hukum apapun di dalam pengingkaran anak, dan istri menetapkan anak tersebut sebagai anaknya sekaligus menyatakan pernyataan orang yang mengingkarinya sebagai kebohongan.

Sedangkan *li'an* yang dilakukan istri hanyalah untuk menghindari hukuman cambuk terhadap dirinya. Seperti firman Allah *Ta'ala*,

وَيَدْرَؤُا عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾

'*Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang-orang yang dusta.*' (Qs. An-Nuur [24]: 8)."

Menurut kami, Nabi ﷺ menyatakan bahwa pengikraran anak oleh dirinya itu terjadi sesudah mereka berdua selesai melakukan *li'an*, jadi pengingkaran anak itu tidak cukup hanya berdasarkan *li'an* sepihak, seperti sebahagian *li'an* suami.

Syarat Kedua; kata-kata *li'an* dari kedua belah pihak telah diucapkan dengan sempurna.

Syarat Ketiga; memulai *li'an* dengan *li'an* suami sebelum *li'an* istri. Jadi, apabila memulai *li'an* dengan *li'an* istri, maka *li'an* istri itu dianggap tidak ada. Demikian Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir berpendapat.

Malik dan kalangan rasionalis mengatakan, "Jika dia melakukan prosedur semacam itu, maka dia telah menyalahi praktik *li'an* yang dilakukan Nabi, namun perpisahan tersebut tetap terjadi, dan nasab anak menjadi hilang dari dirinya, karena Allah mengathafkan *li'an*

istri pada *li'an* suami menggunakan huruf *wawu*, dan *wawu* tidak memberikan kepastian harus berurutan. Alasan lain, *li'an* telah benar-benar dilakukan oleh mereka semua, sehingga menyerupai kalau *li'an* dilakukan secara berurutan."

Sedangkan menurut Asy-Syafi'i, "*Li'an* tidak sempurna kecuali dilakukan secara berurutan." Hanya saja menurut beliau, "*Li'an* suami cukup untuk mengingkari anak, hal itu sudah terpenuhi sekalipun dia meninggalkan *li'an* secara berurutan dan belum selesainya kata-kata *li'an* istri."

Menurut kami, dia telah melakukan *li'an* yang berbeda dengan praktik yang telah digariskan Al Qur`an dan As-Sunnah. Sehingga *li'an* tersebut tidak sah. Seperti kalau dia menyingkat *li'an* menjadi satu kata.

Alasan lain, *li'an* suami adalah kesaksian dirinya untuk menetapkan perbuatan zina istrinya dan mengingkari anak istrinya, sedangkan *li'an* istri adalah untuk menolak tuduhannya, sehingga kesaksian dirinya yang menetapkan sesuatu lebih diprioritaskan, seperti memprioritaskan saksi-saksi sejumlah sumpah lainnya.

Alasan lain, *li'an* istri bertujuan untuk menghindari hukuman cambuk terhadap dirinya. Dan tujuan tersebut tidak akan tercapai oleh dirinya kecuali dengan *li'an* suami. Jadi, jika si istri mendahulukan *li'an*-nya dibanding *li'an* suami, maka dia telah melakukan *li'an* mendahului waktunya, sehingga *li'an*-nya tidak sah, seperti kasus kalau dia melakukan *li'an* mendahului tindakan menuduh istrinya berbuat zina.

Syarat Keempat; si suami harus menyebutkan pengikraran anak di dalam *li'an* tersebut. Jadi, jika dia tidak pernah menyebutkannya, maka anak tidak hilang (dari pangkuannya) kecuali, dia mengulang kembali *li'an*-nya dan dia menyebutkan pengikrarannya. Ini makna yang tampak dari pernyataan Al Kharqi, pendapat yang dipilih Al Qadhi dan madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Bakar berpendapat, "Tidak perlu menyebutkan anak dan pengikrarannya, dan anak otomatis hilang dari pangkuannya dengan hilangnya status istri.

Alasan lain, hadits Sahal bin Sa'ad, di mana sahal menerangkan sifat *li'an*, dia tidak pernah menyinggung soal anak di dalam *li'an* tersebut, di dalam hadits ini dia hanya berkata, 'Lalu Rasulullah ﷺ mengambil putusan memisahkan mereka, dan memutuskan anak istrinya tidak boleh diakui sebagai anak ayah tersebut dan anak istrinya tidak perlu diingkari dengan *li'an*.[19].

Di dalam hadits lain yang telah diriwayatkan oleh Muslim dari Abdullah, 'Sesungguhnya ada seorang pria meli'an istrinya pada masa hidup Rasulullah ﷺ, lalu beliau memutuskan memisahkan mereka, dan beliau menyatakan bahwa anak tersebut putra ibunya."

Menurut kami, orang yang kehilangan haknya akibat *li'an*, maka penyebutannya menjadi persyaratan, seperti halnya penyebutan istri. Alasan lain, karena tujuan akhir di dalam *li'an* adalah menetapkan perbuatan zina istrinya, hal ini tidak menetapkan pengingkaran atas anak, seperti kalau istrinya mengaku berbuat zina atau ada saksi yang menegaskan perbuatan zinanya.

Sedangkan hadits Sahal bin Sa'ad di dalamnya telah diriwayatkan, "Dia adalah istri yang sedang hamil, lalu dia mengingkari kehamilannya," diambil dari riwayat Al Bukhari[20].

Ibnu Umar telah meriwayatkan (dalam naskah lain; diriwayatkan dari Ibnu Umar), "Sesungguhnya ada seorang pria meli'an istrinya pada masa hidup Rasulullah ﷺ, dan dia berusaha membersihkan nasabnya dari diri anak istrinya, lalu Rasulullah ﷺ

---

[19] HR. Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (2/ hadits no. 2249) sanad pegangannya shahih.

[20] Al Bukhari telah mempublikasikannya dalam *Katab Ath-Thalaq* (9/ hadits no. 5309/ *Fathul Bari*).

memutuskan memisahkan mereka dan beliau menyatakan bahwa anak tersebut adalah putra wanita tersebut." Penambahan redaksi dari seorang periwayat yang tepercaya bisa diterima.

Jadi, berdasarkan keterangan tersebut, harus ada penyebutan anak dalam setiap kata *li'an* serta *li'an* dalam persaksian yang kelima, karena persaksian yang kelima termasuk kata-kata *li'an*.

Al Kharqi menyebutkan syarat kelima, yaitu adanya putusan hakim yang memisahkan mereka berdua. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyatakan putusan hakim yang memisahkan mereka menjadi persyaratan terjadinya perpisahan.

Sedangkan menurut riwayat yang lain, putusan hakim memisahkan mereka tidak menjadi persyaratan mengingkari anak, seperti tidak dipersyaratkan (ketika *li'an*) bertujuan menghindari hukuman cambuk terhadap dirinya, dan tidak pula menjadi persyaratan untuk melepaskan ikatan perkawinan (*faskh*).

Dia juga mengemukakan syarat yang keenam, yaitu suami benar-benar telah menuduhnya berbuat zina. Ini adalah persyaratan melakukan *li'an*, karena *li'an* tidak akan pernah ada kecuali sesudah adanya tuduhan berbuat zina tersebut, dan kami akan menjelaskan keterangan tersebut insya Allah *Ta'ala*.

Apabila istrinya melahirkan anak kembar dua, dan kelahiran tersebut kurang enam bulan sejak mereka menikah, lalu suaminya mengklaim salah seorang dari keduanya adalah anaknya, dan mengingkari anak yang lain, maka kedua anak tersebut mesti dia terima sebagai anaknya. Karena kehamilan yang bersamaan tidak boleh diklaim sebahagian terlahir darinya dan sebahagian yang lain bukan dari dirinya.

Jadi, tatkala salah seorang dari mereka terbukti lahir dari dirinya, maka anak yang lain pun secara otomatis terbukti lahir dari

dirinya. Sehingga kami memutuskan anak yang dia ingkari mengikuti nasab anak yang dia klaim sebagai anaknya.

Dan kami tidak memutuskan anak yang diklaim oleh dirinya sebagai anaknya mengikuti anak yang dia ingkari sebagai anaknya. Karena persoalan nasab diputuskan secara hati-hati untuk menetapkannya bukan untuk mengingkarinya.

Oleh karena itu, apabila istrinya melahirkan seorang anak, yang memungkinkan seberadaannya terlahir dari dirinya, dan ada kemungkinan keberadaannya terlahir bukan dari dirinya, maka kami memutuskan suami mesti menerima anak tersebut sebagai anaknya sebagai sikap kehati-hatian, dan kami tidak memutuskan terputusnya nasab anak tersebut dari dirinya, sebagai bentuk sikap kehati-hatian untuk mengingkarinya.

Lalu apabila dia telah menuduh ibu mereka berdua berbuat zina, maka dia berhak menghapus hukuman cambuk tersebut dengan cara melakukan *li'an*. Diceritakan dari Al Qadhi, "Sesungguhnya dia harus dijatuhi hukuman cambuk dan tidak memliki hak untuk menghapuskan hukuman cambuk tersebut dengan cara melakukan *li'an*." Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Karena, ketika dia telah mengklaim anak tersebut sebagai anaknya, maka secara otomatis dia mengakui kebohongannya di saat dia menuduh istrinya berbuat zina. Sehingga penolakannya terhadap anak tersebut sesudah dia mengklaimnya sebagai anak tidak bisa diterima.

Argumentasi pendapat pertama, klaim keberadaan anak tersebut terlahir dari dirinya belum tentu meniadakan perbuatan zina tersebut dari istrinya, seperti ketika perbuatan zina istrinya terbukti benar, belum tentu anak tersebut terlahir dari dirinya.

Oleh karena itu, kalau istrinya mengaku telah berbuat zina, atau ada saksi yang menguatkannya berbuat zina, maka nasab anak tersebut tidak secara otomatis hilang dari dirinya. Karena antara *li'an* suaminya dan klaim dia terhadap anak tersebut sebagai anaknya tidak saling bertentangan.

Apabila si suami mengklaim salah seorang dari anak kembar dua itu adalah anaknya, dan dia mendiamkan anak yang lain (tidak mengingkarinya), maka anak yang diklaimnya itu mesti dia terima sebagai anaknya, karena kalau dia mengingkarinya, maka anak yang lain itu otomatis mesti dia terima sebagai anaknya, sehingga ketika dia mendiamkannya, maka diam adalah langkah yang tepat.

Alasan lain, istrinya ketika melahirkan seorang anak, maka anak itu mesti dia terima sebagai anaknya, selama dia tidak mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an*.

Sementara jika dia mengingkari salah seorang dari dua anak kembar itu dan mendiamkan anak yang lain, dia mesti menerima kedua anak tersebut sebagai anaknya.

Lalu apabila dikemukakan pertanyaan, "Mengapa kalian tidak mengingkari anak yang didiamkan, karena dia (suami) telah mengingkari saudaranya, dan mereka satu kandungan yang bersamaan?," kami menjawab, "Penerimaan nasab itu dibangun berdasarkan faktor kemungkinan yang lebih kuat, dan hal itu dapat terwujud dengan hanya berpegangan pada kemungkinan yang ada."

Dan apabila hubungan intim tidak pernah terbukti, dan tidak hilang kemungkinan untuk mengingkari anak, lalu keduanya memilih berpisah, maka jika istrinya melahirkan seorang anak, lalu dia mengingkarinya, dan melakukan *li'an* untuk mengingkarinya, kemudian dia melahirkan anak yang lain kurang dari enam bulan (setelah terjadi perpisahan), maka anak kedua tidak hilang dari pangkuannya akibat *li'an* untuk anak yang pertama, karena *li'an* tersebut ditujukan hanya untuk

anak pertama, sehingga untuk mengingkari anak yang kedua dia perlu melakukan *li'an* yang kedua.

Ada kemungkinan, anak kedua otomatis hilang akibat mengingkarinya, tanpa perlu melakukan *li'an* yang kedua. Al Qadhi telah menuturkan hal tersebut. Apabila dia mengakui anak yang kedua, maka dia dan anak pertama mesti dia terima sebagai anaknya, sesuai dengan alasan yang telah kami kemukakan.

Apabila dia tidak mengingkarinya, keduanya juga mesti dia terima sebagai anaknya. Sementara jika dia mengingkari anak dengan cara melakukan *li'an*, kemudian istrinya melahirkan anak yang lain sesudah lewat enam bulan, maka ini termasuk kehamilan yang berbeda, sehingga tidak bisa diposisikan kedua anak itu terlahir dari satu kehamilan yang sama selama masa kehamilan. Kalaupun hal itu memungkinkan, masa kurang dari enam bulan ini bukanlah masa kehamilan yang sempurna.

Lalu, apabila dia mengingkari anak tersebut dengan cara melakukan *li'an*, maka status anak tersebut sebagai anaknya menjadi hilang, dan status sebagai anaknya tidak bisa hilang dengan tanpa melakukan *li'an*, karena dia adalah kehamilan yang terpisah.

Apabila dia mengklaimnya sebagai anaknya, atau dia tidak mengingkarinya, maka anak tersebut mesti dia terima sebagai anaknya, sekalipun istrinya telah terthalak bain akibat melakukan *li'an*, karena ada kemungkinan dia pernah menyetubuhinya setelah kelahiran anak pertama.

Apabila dia meli'an istrinya sebelum kelahiran anak pertama, lalu dia melahirkan anak, kemudian melahirkan anak yang lain sesudah lewat enam bulan (setelah kelahiran anak pertama), anak kedua tidak diakui sebagai anaknya, karena istrinya telah terthalak bain akibat melakukan *li'an*, dan masa *iddah*nya telah habis dengan kelahiran anak pertama, dan kehamilan istri yang kedua terjadi sesudah masa *iddah*nya

habis di luar ikatan perkawinan, sehingga dia tidak perlu mengingkarinya.

Apabila salah seorang dari anak kembar dua itu meninggal, atau kedua-duanya meninggal secara bersamaan, maka dia berhak melakukan *li'an* tujuannya adalah untuk mengingkari nasab kedua anak tersebut. Demikian Asy-Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah mengatakan, "Nasab anak yang masih hidup tetap melekat dengan dirinya, dia tidak berhak melakukan *li'an* kecuali untuk menghindari hukuman cambuk. Karena anak yang telah meninggal, mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an* hukumnya tidak sah, karena nasabnya telah terputus akibat kematian, sehingga tidak ada kepentingan mendesak untuk mengingkarinya dengan melakukan *li'an.* Sama seperti kasus kalau istrinya telah meninggal, maka dia tidak perlu meli'annya sesudah dia meninggal tujuannya untuk memutus ikatan perkawinan, karena ikatan perkawinan telah berakhir. Dan tatkala status anak yang telah meninggal sebagai anaknya tidak hilang, maka status anak yang masih hidupun tidak hilang, karena keduanya adalah satu kehamilan yang bersamaan."

Menurut kami, anak yang telah meninggal nasabnya masih mengikutinya, karena itu boleh dipanggil, "*Ibnu Fulan*" (putra si fulan), sehingga dia berkewajiban mengurus jenazahnya dan mengkafaninya, oleh karena itu dia berhak mengingkari nasabnya dan menggugurkan biaya pengurusan jenazahnya, seperti halnya anak yang masih hidup, dan seperti kasus kalau anak yang meninggal mempunyai anak.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila dia menyatakan dirinya telah berdusta sesudah melakukan *li'an* dan mengingkari anak, maka anak tersebut tetap harus dia terima sebagai anaknya."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, seorang suami jika dia telah meli'an istrinya dan telah mengingkari anaknya, kemudian dia menyatakan dirinya telah berdusta, maka anak

tersebut harus dia terima sebagai anaknya, jika anak tersebut masih hidup, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

Sementara apabila anak tersebut telah meninggal, maka nasabnya juga masih bersambung dengan dirinya, menurut pendapat mayoritas ulama. Baik dia mempunyai anak atau tidak, meninggalkan kekayaan atau tidak, hal itu karena nasab adalah hak anak.

Jadi, ketika dia telah mengakui anak tersebut sebagai anaknya, maka dia harus menerimanya sebagai anaknya, baik dia telah mengajukan pengingkarannya sebagai anaknya atau belum. Alasan lain, faktor yang mendorong penghilangan nasab anak tersebut dari dirinya adalah mengingkari anak tersebut sebagai anaknya, sementara faktor pengingkaran anak tersebut telah hilang dan batal, maka wajib menetapkan nasab anak tersebut tetap bersambung dengan dirinya, berdasarkan ketentuan hukum perkawinan yang menetapkan keterkaitan nasabnya dengan dirinya.

Tuduhan berbuat zina ada tiga macam; *wajib*; yaitu seorang suami melihat langsung istrinya berbuat zina di tengah masa suci, di mana dia belum pernah berhubungan intim dengan dirinya, maka dia harus menjauhinya sampai dengan iddahnya habis.

Lalu, ketika dia melahirkan seorang anak setelah enam bulan sejak perzinaan itu terjadi, dan memungkinkan bagi dirinya untuk mengingkari anak tersebut, maka dia wajib menuduhnya berbuat zina sekaligus mengingkari anaknya.

Alasan lain, karena kelahiran anak setelah enam bulan sejak perzinaan dilakukan pada masa suci itu memberikan bukti yang meyakinkan bahwa anak tersebut terlahir dari seorang laki-laki pezina.

Jadi, jika dia tidak pernah mengingkarinya, maka anak tersebut mesti dia terima sebagai anaknya, berhak mendapat warisan yang dia tinggalkan, dia berhak mendapatkan warisan kerabat dekatnya,

mereka berhak mendapatkan warisan yang dia tinggalkan, dan dia melihat putri-putrinya dan saudara-saudara perempuannya.

Hal tersebut sama sekali tidak dapat dibenarkan, sehingga dia wajib mengingkarinya sebagai anaknya untuk menghilangkan semua hal tersebut.

Kalau istrinya mengaku telah berbuat zina, dan di dalam hatinya dia membenarkannya, maka dia sama seperti melihatnya berbuat zina.

Kedua; seorang suami melihat istrinya berbuat zina atau perbuatan zinanya terbukti dilakukan di sekitar dirinya, namun di dalam kasus tersebut tidak ada anak yang nasabnya mesti dia terima, atau ada anak namun tidak diketahui secara meyakinkan apakah anak tersebut hasil perzinaan (atau bukan).

Atau seseorang yang tepercaya yang dia benarkan informasinya, memberikan kabar kepadanya mengenai perbuatan zina istrinya, atau telah tersiar kabar secara meluas bahwasanya si fulan berbuat zina dengan si fulanah, dan dia turut menyaksikannya si fulan berada di sisi istrinya, melihatnya masuk menemui istrinya, atau keluar dari sisi istrinya, atau dia memiliki dugaan kuat istrinya telah berbuat zina.

Maka di dalam kasus semacam ini, dia berhak menuduh istrinya berbuat zina. Karena telah diriwayatkan dari Abdullah, "Sesungguhnya seorang pria datang menemui Nabi ﷺ, lantas dia berkata, 'Bagaimana pendapatmu tentang seorang suami yang menjumpai istrinya bersama pria lain (yang bukan suaminya), lalu dia berkata, 'jatuhkanlah hukuman cambuk kepadanya' atau dia telah

membunuh, 'bunuhlah dia', atau dia diam saja, 'maka dia diam dengan menyimpan kemarahan."[21].

Lalu beliau menuturkan, dia boleh berbicara (menuduh berbuat zina) atau diam. Dan Nabi ﷺ tidak pernah mengingkarinya. Alasan lain, Nabi ﷺ tidak pernah mengingkari tuduhan berbuat zina yang dilontarkan Hilal dan Al 'Ajlaniy saat keduanya melihat (istrinya berbuat zina). Dan apabila dia memilih diam (tidak meluntarkan tuduhan berbuat zina), maka hal itu dibolehkan, dan ini adalah sikap yang terbaik, karena dia masih memiliki peluang berpisah dengannya dengan cara menjatuhkan thalak, dan di dalam memilih sikap diam ini keburukan istri dan keburukan dirinya tertutupi, dan di dalam kasus ini tidak ada anak yang perlu dia ingkari.

Ketiga; tuduhan berbuat zina yang *diharamkan*. Yaitu selain yang telah disebutkan, yakni tuduhan berbuat zina yang dilontarkan terhadap wanita-wanita yang berstatus sebagai istrinya dan yang bukan istrinya. Karena tuduhan semacam itu termasuk dosa besar. Allah *Ta'ala* berfirman,

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾

"*Sesungguhnya orang-orang yang menuduh wanita yang baik-baik, yang lengah lagi beriman (berbuat zina), mereka kena la'nat di dunia dan akhirat, dan bagi mereka azab yang besar,*" (Qs. An-Nuur [24]: 23).

Nabi ﷺ bersabda,

---

[21] Muslim telah mempublikasikannya (2/ *Li'an*/ 10/ 1133), Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (2/ 2253), Ibnu Majah dalam *Sunan* miliknya (1/ 2068), dan Ahmad dalam *Musnad* miliknya (1/ 421, 422, 448).

أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَدْخَلَتْ عَلَى قَوْمٍ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ فَلَيْسَتْ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ وَلَنْ يَدْخُلَهَا اللهُ جَنَّتَهُ وَأَيُّمَا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ احْتَجَبَ اللهُ مِنْهُ وَفَضَحَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَوَّلِيْنَ وَالآخِرِيْنَ

"*Siapapun wanita yang mana dia memasukkan seorang pria di tengah-tengah sekelompok kaum, yang mana dia bukan dari golongan mereka, maka dia tidak akan mendapatkan apapun dari Allah, dan Allah tidak akan memasukkannya ke dalam surga-Nya. Dan siapapun laki-laki yang mana dia mengingkari anaknya, padahal dia melihatnya (meyakini dia anak yang terlahir dari dirinya), maka Allah pasti menghalanginya untuk mendekatinya, dan Allah akan membuka keburukannya di hadapan orang-orang terdahulu dan yang ada belakangan.*" (HR. Abu Daud)[22].

Sabda beliau "*padahal dia melihatnya*" maksudnya adalah meyakini dia anak yang terlahir dari dirinya. Sebagaimana Allah mengharamkan seorang wanita memasukkan pria di tengah-tengah kaum, yang mana dia bukan dari golongan mereka, maka Allah mengharamkan pula seorang pria mengingkari anaknya sendiri.

---

22 HR. Abu Daud dalam *Sunan* miliknya (*Kitab Ath-Thalaq*, 2/ hadits no. 2263), An-Nasa`i (6/ hadits no. 1481), dan Ibnu Hibban seperti dimuat dalam *Al Ihsan* (6/ 163/ 4096), Al Hakim (2/ 202-302), dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (7/ 403) dari jalur Abdullah bin Yunus, dari Sa'id Al Bashri, dari Abu Hurairah, "Sesungguhnya dia pernah mendengar Rasulullah ﷺ, ...lalu dia menuturkan hadits tersebut." Sanad hadits dha'if, yang melemahkannya adalah periwayat bernama Abdullah bin Yunus, Adz-Dzahabi berkata, tidak ada yang meriwayatkan hadits darinya kecuali Yazid bin Al Hadi. Al Hafizh dalam *At-Taqrib* berkata, identitasnya tidak diketahui, namun bisa diterima. Lihat *Al Irwa`* (2367).

Tidak dibolehkan menuduh istrinya berbuat zina hanya berlandaskan informasi seseorang yang informasinya tidak dapat dipercaya, karena tidak tertutup kemungkinan dia melakukan kebohongan kepadanya.

Tidak dibolehkan menuduh istrinya berbuat zina hanya berlandaskan perbuatannya melihat seorang pria yang keluar dari sisinya, tanpa disertai meluasnya berita perzinaan istrinya, karena boleh jadi dia masuk sebagai pencuri, perampok atau untuk kepentingan lain atau untuk tujuan jahat lainnya. Dan tidak cukup menuduh istrinya berbuat zina, hanya karena kabar perzinaannya telah tersebar luas, tanpa disertai indikator yang membuktikan kebenaran berita mereka. Karena memuat kemungkinan musuh-musuh istrinya menyebarluaskan kabar perbuatan tersebut untuk memojokkannya.

Untuk kasus yang disebutkan terakhir ini ada pendapat lain yang berbeda, yaitu dibolehkan menuduh istrinya berbuat zina. Karena berita yang telah tersiar secara meluas lebih kuat dibanding informasi satu orang yang tepercaya.

Tidak dibolehkan menuduh istrinya berbuat zina hanya berlandaskan perbedaan warna kulit anak dengan kulit kedua orang tuanya, atau mirip dengan warna kulit mereka, dan tidak dibolehkan menuduh istrinya berbuat zina hanya karena kemiripan warna kulit anaknya dengan seseorang yang bukan kedua orang tuanya.

Hal itu dikuatkan dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dia berkata, "Seorang laki-laki dari Bani Fajarah datang menemui Nabi ﷺ, lantas dia mengadu, 'Sesungguhnya istriku telah melahirkan seorang anak berkulit hitam', dia mengeluarkan sindiran yang bernada mengingkari anak tersebut, lalu Nabi ﷺ bersabda, '*Apakah kamu memiliki unta?*', dia mengiyakannya. Beliau kembali bertanya, '*apa warna kulitnya?*', dia menjawab, 'merah kekuning-kuningan,', beliau kembali bertanya, '*apakah di dalam sekumpulan unta*

itu ada unta yang abu-abu?,' dia menjawab, 'sesungguhnya di dalam sekumpulan unta itu terdapat unta berwarna kulit abu-abu,' beliau bersabda, '*lalu bagaimana unta yang abu-abu itu datang berkumpul di tengah-tengah sekumpulan unta itu?,*' dia berkata, 'Mungkin saja moyangnya berwarna abu-abu,' beliau bersabda, '*maka anak ini juga mungkin moyangnya ada yang berkulit abu-abu.,*" Abu Hurairah berkata, "Beliau tidak memberikan keringanan terhadapnya untuk membuang anak itu dari dirinya." (HR. Muttafaq Alaih).

Alasan lain, seluruh manusia itu adalah keturunan dari Nabi Adam dan Hawa, warna kulit mereka dan struktur tubuh mereka berbeda-beda. Sehingga jika seandainya keberagaman mereka itu karena tidak ada kemiripan dengan kedua orang tuanya, pasti mereka tercipta dengan struktur tubuh yang sama.

Alasan lain, indikasi berupa kemiripan (warna atau struktur tubuh) itu adalah bukti yang sangat lemah, sedangkan indikasi berupa kelahirannya di pangkuan wanita yang berstatus istri adalah bukti yang sangat kuat, sehingga tidak dibolehkan mengesampingkan bukti yang lebih kuat untuk mengakomodir bukti yang lemah.

Oleh karena itu, ketika Sa'ad bin Abu Waqqash dan Abdun bin Zam'ah memperdebatkan status anak dari hamba sahaya Za'ah dan Nabi ﷺ melihat ada kemiripan yang sangat konkret dengan Utbah, maka beliau langsung menyatakan bahwa anak tersebut adalah putra suami wanita yang berstatus istri (*firasy*) dan beliau mengabaikan kemiripan tersebut. Ini adalah pendapat yang dipilih Abdullah bin Hamid dan salah satu dari kedua pendapat para pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Al Qadhi dan Abu Al Khaththab menuturkan, "Sesungguhnya makna yang tampak dari pernyataan Ahmad adalah dibolehkan mengingkarinya." Ini adalah pendapat kedua milik para pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Sesuai dengan sabda beliau Nabi ﷺ dalam sebuah hadits tentang *li'an*, "Apabila dia datang membawa anak yang berkulit

sawo matang, berambut keriting, ganteng, padat dan besar kedua betisnya, dan besar kedua pinggulnya, maka dia anak orang yang dengan mana istrinya dituduh berzina dengannya.'. Lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Kalau saja tidak ada sejumlah sumpah tersebut, lakaana lii wa lahaa sya 'nun.*" jadi, beliau menjadikan tanda-tanda kemiripan itu sebagai bukti dibolehkannya mengingkari anak itu sebagai anaknya.

Namun yang shahih adalah pendapat yang pertama. Karena hadits tersebut menegaskan dibolehkannya mengingkari anak tersebut sebagai anaknya tidak berdiri sendiri, tetapi diawali dengan perbuatan pendahuluan berupa *li'an* suami dan pengingkarannya terhadap anak tersebut sebagai anak dirinya. Sehingga posisi kemiripan itu hanyalah bukti yang memperkuat pernyataannya dan menjadi bukti atas kebenaran ucapannya.

Dan sejumlah hadits yang telah dikemukakan itu menegaskan bahwa kemiripan itu bukanlah satu-satunya faktor yang membolehkan pengingkaran anak.

Alasan lain, pengingkaran anak ini terjadi dalam kasus dimana status istri telah hilang, dan nasab anak terputus dari pria yang mempunyai anak, sehingga pengingkaran anak itu tidak akan terjadi dengan masih adanya status istri yang menetapkan adanya hubungan nasab anak tersebut dengan pria yang mempunyai anak tersebut.

Apabila seorang suami selalu meninggalkan istrinya, tiba-tiba istrinya melahirkan seorang anak, maka dia tidak dibolehkan mengingkarinya, sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan, yakni hadits Jabir dan Abu Sa'id.

Diriwayatkan dari Abu Sa'id, "Sesungguhnya dia berkata, 'wahai Rasulullah, sesunggunya kami tertimpa musibah karena wanita yang berstatus istri, dan kami ingin mencari uang, apakah kami boleh meninggalkan mereka?,' beliau menjawab, '*Sesungguhnya jika Allah*

telah memutuskan menciptakan makhluk hidup, maka pasti Dia menciptakannya."

Alasan lain, sperma yang tidak terasa keluarnya telah terlanjur masuk (ke dalam vagina istrinya), lalu menjadi darah yang menggumpal.

Sedangkan bila suami tidak pernah mencampurinya kecuali di selain vagina atau di lubang anus, maka para pengikut madzhab kami menjelaskan, "Dia tidak berhak mengingkarinya. Karena tidak tertutup kemungkinan spermanya terlanjur masuk ke dalam vagina, lalu menjadi darah yang menggumpal."

Ini adalah salah satu dari kedua pendapat para pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat ini sangat jauh dari benar, karena yang disebut pengingkaran anak itu termasuk dari sejumlah ketentuan hukum hubungan intim di wilayah vagina, sehingga pengingkaran anak itu tidak terkait dengan ketentuan selain hubungan intim di wilayah vagina, seperti ketentuan hukum lainnya.

Indikasi tidak adanya hubungan intim di wilayah vagina, yang menegaskan hilangnya status anak, itu lebih kuat dibanding indikasi perbedaan warna kulit anak dengan warna kulit kedua orang tuanya.

Sedangkan bila sejumlah indikasi kemiripan yang telah kami kemukakan itu telah ditemukan disamping memang telah terbukti adanya perbuatan zina, namun masih memuat kemungkinan keberadaan si anak tersebut hasil dari sperma dirinya atau dari sperma pria pezina, contohnya istrinya berbuat zina di tengah masa suci, dimana dia pernah menyetubuhinya, atau sudah tahu istrinya berbuat zina, namun dia tidak pernah memintanya pergi meninggalkannya, justru dia yang pergi menjauhinya, atau dia tidak pernah mencampurinya kecuali di selain vagina, atau karena anak tersebut lebih mirip dengan pria pezina dibanding dengan dirinya, maka dia wajib mengingkarinya.

Karena di samping perbuatan zina tersebut telah terbukti, pengingkaran anak ini menetapkan akibat hukum yaitu mempertemukan nasab anak tersebut dengan pria pezina tersebut, dengan dalil Nabi ﷺ memutuskan bahwa anak istri Hilal sebagai anak Syarik bin Sahma`, sebab adanya kemiripan anak tersebut dengan Syarik disamping *li'an* hilal terhadap istrinya, dan Hilal telah menuduh istrinya berbuat zina.

Sedangkan bila istrinya melahirkan seorang anak, dan dia meragukan keberadaan anak tersebut sebagai anaknya tanpa mengetahui apakah istrinya berbuat zina (atau tidak), maka dia tidak boleh menuduh istrinya berbuat zina dan tidak boleh meli'annya, sesuai dengan hadits Al Fazari yang telah dikemukakan.

Demikian juga (tidak boleh menuduhnya berbuat zina dan meli'annya) bila dia mengetahui perbuatan zina istrinya, namun dia tidak mengetahui dengan yakin apakah anak itu dari sperma pria pezina (atau dari sperma dirinya), dan tidak ada bukti yang menguatkannya, maka dia tidak boleh mengingkarinya, karena anak itu sebagai anak suami wanita yang berstatus istri (*firasy*), dan bagi orang yang berhubungan intim boleh mengakuinya.

Lalu apabila istrinya dipaksa berbuat zina di tengah masa suci, yang mana dia tidak pernah menyetubuhinya selama masa suci tersebut, lalu dia melahirkan seorang anak, yang memungkinkan status anak tersebut hasil dari sperma pria yang melakukan hubungan intim, maka anak tersebut terlahir dari sperma orang yang berhubungan intim tersebut.

Suami tidak dibolehkan menuduh istrinya berbuat zina, karena perzinaan ini bukan perzinaan atas inisiatif dirinya sendiri. Analogi madzhab ini adalah, suami tidak dibolehkan mengingkarinya dan nasab anak tersebut mengikutinya, karena pengingkaran anak itu tidak akan pernah terjadi kecuali melalui prosedur *li'an*, di antara persyaratan *li'an* adalah adanya tuduhan berbuat zina terhadap istrinya.

Alasan lain adalah *li'an* tidak akan sempurna kecuali disertai dengan *li'an* istri, dan di dalam kasus ini *li'an* istri tidaklah sah, karena dia tidak menyatakan suaminya itu berdusta dalam masalah keterpaksaan dirinya berbuat zina tersebut. Ini adalah pendapat kalangan rasionalis.

Sebahagian pengikut madzhab kami menuturkan dua riwayat mengenai kasus tersebut. *Pertama*; suami berhak mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an*, karena dia adalah orang yang memiliki kepentingan mendesak untuk mengingkarinya, sehingga dia dibolehkan mengingkarinya, seperti saat istrinya berbuat zina sama-sama suka. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i.

Pengingkaran-pengingkaran anak dengan cara melakukan *li'an* hukumnya sah menurut Asy-Syafi'i, karena Asy-Syafi'i berpendapat bahwa pengingkaran anak terjadi sekalipun hanya *li'an* suami. Sedangkan ulama yang tidak berpendapat semacam itu, menurutnya pengingkaran anak dengan *li'an* dalam kasus ini hukumnya tidak sah. Wallahua'lam.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila seorang suami mengingkari janin yang ada dalam kandungan (*al haml*)di tengah-tengah *li'an*-nya, maka janin tersebut tidak terputus dari dirinya sampai dia mengingkarinya ketika istrinya melahirkannya dan melakukan *li'an*."

Para pengikut madzhab kami memiliki pendapat yang beragam mengenai kasus dimana ketika seorang suami meli'an istrinya dalam kondisi mengandung, dan dia mengingkari janin yang ada dalam kandungan di tengah-tengah *li'an*-nya, Al Khairaqi dan sekelompok ulama lainnya mengatakan, "janin yang ada dalam kandungan, tidak terputus dari dirinya dengan cara mengingkarinya sebelum dilahirkan, dan anak tidak terputus darinya hingga dia meli'an istrinya sesudah melahirkan janin yang ada dalam kandungan tersebut, dan anak tersebut terputus di saat dia sudah melakukan *li'an* setelah dia dilahirkan."

Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan sekelompok ulama Kufah, karena keberadaan janin yang ada dalam kandungan tidak diketahui secara meyakinkan, yang boleh jadi janin itu hanyalah angin atau lainnya. Oleh karena itu pengingkaran anak tersebut bergantung dengan persyaratan adanya anak tersebut, dan tidak boleh melakukan *li'an* secara bersyarat.

Malik, Asy-Syafi'i dan sekelompok ulama Hijaz mengatakan, "pengingkaran janin yang ada dalam kandungan hukumnya sah, dan janin tersebut terputus dari dirinya." Mereka menggunakan landasan hukum dengan hadits Hilal, "Sesungguhnya dia mengingkari janin yang ada dalam kandungan istrinya, lalu Nabi ﷺ memutuskan anak tersebut bukan anaknya dan beliau menyatakan bahwa anak tersebut adalah putra suami pertama (naskah lain; dia adalah putra ibunya)."

Tidak sama lagi bahwa anak itu masih berupa janin yang ada dalam kandungan. Oleh karena itu Nabi ﷺ bersabda, "*Perhatikanlah wanita tersebut, jika dia melahirkan anak,*" bla... bla... bla....

Ibnu Abdilbarr mengatakan, "Hadits *Atsar* yang menunjukkan keshahihan pernyataan Nabi ini jumlahnya sangat banyak" dan dia telah menyampaikannya.

Alasan lain adalah janin yang ada dalam kandungan diduga kuat keberadaannya dengan sejumlah tanda yang menunjukkan keberadaan anak tersebut. Oleh karena itu, bagi wanita hamil berlaku sejumlah ketentuan hukum yang berbeda dengan wanita yang tidak hamil, dari segi nafkah, boleh tidak puasa, tidak menjatuhkan hukuman cambuk kepadanya, penundaan hukuman qisas terhadap dirinya dan masih banyak lagi yang terlalu panjang untuk disebutkan.

Klaim atas janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya hukumnya sah, karena janin yang ada dalam kandungan sama seperti anak sesudah dia dilahirkan. Pernyataan ini adalah pendapat yang shahih, karena sesuai dengan makna tersurat dari sejumlah hadits

tersebut. Sedangkan pendapat yang bertentangan dengan hadits, tidak perlu diambil apapun bentuknya.

Abu Bakar berkata, anak terputus akibat hilangnya status sebagai istri, dan dia tidak perlu menyebutkannya di dalam *li'an*, karena memperkuat argumentasinya dengan makna yang tampak dari sejumlah hadits, di mana tidak diriwayatkan di dalam sejumlah hadits tersebut tentang bolehnya pengingkaran janin yang ada dalam kandungan, dan tidak pula keterangan bernada menentang pengingkarannya. Dan kami telah menjelaskan hal tersebut.

Adapun orang yang berpendapat, "Anak tersebut tidak terputus nasabnya kecuali dia mengingkarinya sesudah dia dilahirkan, maka di dalam mengingkarinya dia perlu mengulang *li'an* kembali sesudah anak itu dilahirkan."

Abu Hanifah dan orang yang sepakat dengannya mengatakan, "Apabila seorang suami meli'an istrinya dalam kondisi mengandung, kemudian dia melahirkan seorang anak, maka dia wajib menerimanya sebagai anaknya, dan tidak memiliki peluang untuk mengingkarinya, karena *li'an* tidak ada kecuali dilakukan oleh sepasang suami istri, dan wanita ini telah terthalak bain akibat *li'an* yang telah dia lakukan dalam kondisi mengandung."

Pernyataan tersebut di dalamnya mengandung perikatan seorang suami dengan seorang anak yang tidak terlahir dari dirinya, dan menutup rapat-rapat pintu pemutusan nasab dari anak-anak hasil perzinaan, padahal Allah *Ta'ala* telah membuat jalan bagi dirinya untuk keluar dari hal tersebut.

Syarat hubungan suami istri ini hanya dipertimbangkan pada saat dimana dia menyandarkan perbuatan zina tersebut terhadap istrinya, karena anak yang mana istrinya melahirkannya itu mesti dia terima sebagai anaknya, ketika dia tidak mengingkarinya, sehingga dia

perlu mengingkarinya, dan pada saat itu wanita ini statusnya masih istri, oleh sebab itu dia memiliki hak untuk mengingkari anak istrinya tersebut.

Apabila seorang suami mengklaim janin yang ada dalam kandungan, maka orang yang berpendapat, "Pengingkaran anak hukumnya tidak sah," mengatakan, "Klaim janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya hukumnya tidak sah." Ini adalah pernyataan asli yang disampaikan dari Ahmad.

Sedangkan orang membolehkan pengingkaran anak mengatakan, "Klaim janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya hukumnya tidak sah (dalam naskah lain; hukumnya sah)." Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Karena janin yang ada dalam kandungan dianggap ada (anak yang sudah terlahir), terbukti dengan adanya kewajiban memberikan nafkah dan menahan pembagian warisan, sehingga pengakuan janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya hukumnya sah seperti anak yang sudah dilahirkan.

Tatkala dia telah mengklaim janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya, maka sesudah itu dia tidak memiliki hak mengingkarinya. Seperti kasus kalau dia mengklaimnya sebagai anaknya sesudah dilahirkan.

Sedangkan orang yang mengatakan "mengklaim janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya hukumnya tidak sah.," mengemukakan alasan, "mengklaim janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya hukumnya sah, maka dia wajib untuk tidak mengingkarinya, seperti anak yang sudah dilahirkan, padahal menurut kesepakatan ulama hal tersebut tidak diwajibkan bagi dirinya.

Alasan lain adalah unsur kemiripan anak memiliki pengaruh/ akibat hukum yaitu menetapkan anak tersebut sebagai anaknya (*ilhaq*), berdasarkan hadits tentang *li'an*.

Dan unsur kemiripan itu hanya dapat dikenali secara terbatas melalui struktur tubuh anak sesudah dilahirkan. Maka sudah barang tentu sahnya klaim kepemilikan anak tersebut bersifat terbatas sesudah anak dilahirkan."

Berdasarkan keterangan tersebut, kalau seseorang mengklaim janin yang ada dalam kandungan sebagai anaknya, kemudian dia mengingkarinya setelah janin itu lahir, maka dia berhak melakukan hal tersebut (mengingkarinya).

Sedangkan apabila dia mendiamkannya, dia tidak pernah mengingkarinya dan juga tidak pernah mengklaimnya sebagai anaknya, maka dia tidak wajib mengingkarinya, menurut seseorang yang kami ketahui pendapatnya, karena tidak mengingkari janin yang ada dalam kandungan tersebut memuat kemungkinan janin akan terwujud, alasannya adalah janin yang ada dalam kandungan wujudnya belum dapat dipastikan kecuali dia meli'an istrinya, karena Abu Hanifah menyatakan, "Anak tersebut memiliki ikatan dengannya" sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan dalam pembahasan terdahulu.

Tatkala istrinya melahirkan seorang anak, lalu dia tidak mengingkarinya, padahal peluang melakukannya terbuka, nasab anak tetap terhubung dengan dirinya, dan dia tidak berhak mengingkarinya setelah dia mendiamkanya. Demikian Asy-Syafi'i berpendapat.

Abu Bakar berkata, "terdiamnya suami (tidak mengingkarinya) tidak boleh dibatasi tiga hari, tetapi disesuaikan dengan kebiasaan yang berlaku. Apabila lahirnya malam hari, maka ditunggu sampai dengan tiba waktu pagi dan orang-orang sudah mulai berhamburan keluar rumah. Apabila dia orang yang lapar atau haus, maka ditunggu sampai dia menyantap makanan atau minum, atau ditunggu sampai dia tidur, jika dia orang yang mengantuk, atau ditunggu sampai dia mengenakan pakaian, memasang pelana hewan tunggangannya, menaiki tunggangan, mengerjakan shalat jika waktunya telah tiba, dan

menyimpan kekayaannya jika belum tersimpan di tempat penyimpanan, dan sejumlah kesibukan lainnya. Lalu apabila dia menunda pengingkarannya sesudah melakukan itu semua, maka dia tidak berhak mengingkarinya."

Abu Hanifah mengatakan, "Dia boleh menunda pengingkarannya dua dan atau tiga hari untuk memilih sikap terbaik, karena pengingkaran anak tepat setelah persalinan membuatnya susah. Sehingga untuk menyatakan sikap mengingkarinya dibatasi selama dua hari, karena dua hari masa yang relatif singkat."

Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan, "Untuk menyatakan sikap mengingkari dibatasi masanya selama masa nifas, karena masa nifas secara hukum dianggap masa persalinan."

Diceritakan dari Atha` dan Mujahid, "Dia berhak mengingkarinya selama dia enggan mengakuinya, sehingga dia dibolehkan mengingkarinya seperti saat persalinan."

Menurut kami, pengingkaran anak itu adalah hak dimana seseorang diberi kebebasan memilih yang terbaik (*khiyar*) untuk menghindari dampak buruk yang nyata. Hingga hak tersebut harus dilakukan sesegera mungkin (*faur*, tidak boleh menundanya), seperti hak *khiyar* di dalam akad *syuf'ah.*

Sabda Nabi ﷺ, "*Anak itu sebagai anak wanita yang berstatus istri*" bermakna universal, apa yang telah kami sepakati disamping dalil Sunnah yang ada merupakan pengecualian dari sabda beliau tersebut, sedang selain yang telah kami sepakati tetap diletakkan sesuai dengan universalitas hadits tersebut.

Pembatasan hak pengingkaran anak yang telah dikemukakan oleh Abu Hanifah gugur dengan argumentasi adanya hak *khiyar* mengembalikan barang akibat cacat dan mengambil alih hak secara paksa melalui akad *suf'ah.*

Pembatasan hak pengingkaran anak ditangguhkan hingga masa nifas selesai adalah rekayasa hukum yang tidak memiliki landasan hukum yang menguatkannya. Pembatasan hak pengingkaran anak yang telah dikemukakan oleh Atha` juga gugur dengan argumentasi yang telah kami kemukakan.

Sedangkan hak *qishash* tidak wajib dipenuhi sesegera mungkin (boleh ditunda), karena bertujuan memenuhi hak, bukan untuk menghindari dampak buruk. Dan tidak wajib sesegera mungkin mengingkari janin yang ada dalam kandungan, karena dampak buruknya belum nyata.

Jika ketentuannya memang mesti demikian (pengingkaran anak adalah hak dimana seseorang diberi kebebasan memilih, apakah hak *khiyar* dalam mengingkari anak itu mesti dibatasi dengan tempat dimana dia mengetahui kelahiran anak tersebut atau selagi memungkinkan untuk mengingkari anak? Ada dua pandangan pendapat sesuai dengan yang diberlakukan dalam penuntutan hak melalui akad *syuf'ah*.

Jadi, apabila dia menunda pengingkaran anak tersebut dari pembatasan *khiyar* tersebut, kemudian dia memberikan pernyataan, "Bahwasanya dia tidak mengetahui persalinan tersebut," dan pernyataannya itu masih bisa dibenarkan, contohnya dia tinggal di kampung lain, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataannya disertai dengan sumpah, karena pada dasarnya tidak mengetahui persalinan tersebut.

Apabila pernyataannya tidak bisa dibenarkan, contohnya dia tinggal bersama istrinya dalam satu rumah, maka pernyataannya tidak bisa diterima. Karena kelahiran tersebut hampir dipastikan tidak samar bagi dirinya.

Apabila dia berkata, "Aku mengetahui kelahiran anak tersebut, namun aku tidak mengetahui kalau aku memiliki hak mengingkarinya",

atau, "Aku mengetahui kelahiran tersebut, namun aku tidak mengetahui kalau hak tersebut mesti dilakukan sesegera mungkin (tidak boleh ditunda-tunda)," dan termasuk orang samar untuk mengetahui hal tersebut, seperti kebanyakan orang, maka pernyataannya bisa diterima. Karena persoalan pemenuhan hak sesegera mungkin ini termasuk sesuatu yang samar bagi mereka, sehingga serupa dengan kasus, kalau dia seorang yang baru memeluk Islam.

Sementara jika dia seorang ahli fiqih, maka pernyataan tersebut (tidak mengetahui kalau aku memiliki hak mengingkarinya atau aku tidak mengetahui kalau hak tersebut dilakukan sesegera mungkin) tidak bisa diterima, karena persoalan tersebut bukanlah termasuk sesuatu yang samar baginya.

Namun ada kemunginan pernyataannya bisa diterima, karena banyak hukum yang samar bagi seorang ahli fiqih. Para pengikut madzhab kami mengatakan, "Pernyataan tersebut tidak bisa diterima dari seorang ahli fiqih."

Pernyataan tersebut bisa diterima dari seorang yang tumbuh berkembang di hutan belantara dan seseorang yang baru memeluk Islam. Apakah bisa diterima dari semua orang bodoh? Ada dua pandangan pendapat.

Apabila dia memiliki halangan (*udzur*) tertentu yang dapat menghalanginya datang untuk mengingkari anak tersebut, misalnya sakit dan dipenjara, atau kesibukan menjaga kekayaan yang dihawatirkan tersia-sia, atau memiliki ikatan kewajiban utang dengan pihak pemberi utang yang ditakuti kekuatannya dan kedatangannya secara diam-diam, maka kamu harus menganalisanya, jika masa tersebut berlangsung sangat singkat, lalu dia menunda pengingkaran anaknya sampai dia datang agar halangannya hilang, maka hak mengingkari anaknya tidak batal. Karena dia posisinya sama seperti orang yang

mengetahui hak tersebut pada malam hari lalu dia menundanya hingga waktu Subuh.

Sedangkan apabila halangan (*udzur*) tersebut membutuhkan waktu yang lama untuk menghilangkannya, lalu memungkinkan baginya untuk menyerahkan urusannya kepada hakim, agar hakim mengirim orang yang hendak merealisasikan hak *li'an* dan mengingkari anak dengan mengatasnamakan dirinya, lantas dia tidak melakukan tindakan apapun, maka hak mengingkari anak gugur.

Apabila hal tersebut tidak memungkinkan, maka dia harus menyatakan diri sebagai saksi bagi dirinya "Bahwasanya dia adalah orang yang mengingkari anak istrinya." Jadi, apabila dia tidak pernah melakukan apapun, maka hak *khiyar* untuk mengingkarinya hilang. Karena, tatkala dia tidak mampu mengingkarinya, maka pernyataan diri sebagai saksi tersebut dapat menggantikan posisi dirinya dalam mengingkari anaknya. Sebagaimana orang sakit hendak melakukan kembali (berhubungan intim) dengan pernyataannya, "sebagai pengganti dari keinginan kembali berhubungan intim."

Apabila dia mengatakan, "Aku tidak mempercayai seorang yang mengabarkan tentang kelahiran anak tersebut," maka kamu harus menganalisisnya secara mendalam, apabila kabar kelahiran anak tersebut adalah kabar yang telah menyebar luas, maka pernyataannya tidak bisa diterima. Sedangkan apabila kabar kelahiran anak tersebut adalah kabar yang tidak menyebar luas, sementara informan adalah orang yang dikenal adil, maka pernyataannya tidak bisa diterima. Jika tidak demikian, maka pernyataannya bisa diterima.

Apabila dia mengetakan, "Aku tidak mengetahui kalau aku memiliki kewajiban tersebut," maka pernyataannya dapat diterima, karena kewajiban tersebut termasuk sesuatu yang samar.

Apabila dia mengetahui kewajiban tersebut, sementara dia sedang bepergian jauh, dan memungkinkan bagi dirinya untuk

mengadakan perjalanan pulang, lalu dia disibukkan dengan perjalanan pulangnya, maka hak *khiyar* untuk mengingkari anaknya tidak hilang.

Sedang apabila dia bermukim di suatu tempat tanpa ada kepentingan mendesak, maka hak *khiyar* untuk mengingkari anaknya hilang, karena dia telah menundanya tanpa disertai halangan apapun. Apabila dia memiliki kepentingan mendesak yang menghalanginya untuk mengadakan perjalanan pulang, maka kasusnya diposisikan sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan sebelumnya.

Sementara jika dia menundanya tanpa disertai halangan apapun, dan dia berkata, "Aku menunda mengingkarinya, karena berharap dia meninggal dunia, oleh sebab itu aku tertutup/ terhalang untuk memenuhi kewajiban kepadanya dan kewajibanku.," maka hak *khiyar* untuk mengingkarinya telah hilang, karena dia telah menunda-nunda pengingkarannya disertai kemampuan melakukannya, tanpa disertai halangan apapun.

Apabila dia menerima ucapan doa selamat (atas kelahirannya), lalu dia mengamini doa tersebut, maka dia wajib menerima anak tersebut sebagai anaknya, menurut pendapat mereka semua.

Apabila dia menjawab (ucapan doa selamat atas kelahirannya), "Semoga Allah memberimu balasan yang terbaik," "Semoga Allah memberkahimu" atau "Semoga Allah memberimu karunia anak seperti dirinya," maka anak tersebut wajib dia terima sebagai anaknya. Demikian Abu Hanifah berpendapat.

Asy-Syafi'i berpendapat, "Dia tidak wajib menerimanya sebagai anaknya. Karena dia membalas ucapan selamat itu sesuai dengan keinginan yang menjadi tujuan dirinya. Ketika dia menjawab, 'Semoga Allah memberimu karunia anak seperti dirinya' jawaban tersebut bukanlah bentuk pengakuan (atas anak tersebut)."

Menurut kami, ungkapan balasan atas ucapan doa selamat itu, menurut kebiasaan yang berlaku, adalah jawaban seorang yang menerima (kelahiran anak tersebut), sehingga jawaban itu merupakan bentuk pengakuan atas anak tersebut sebagai anaknya, seperti mengamini doa.

Apabila dia diam saja, maka sikap diam itu juga merupakan bentuk pengakuan atas anak tersebut sebagai anaknya. Demikian Abu Bakar menuturkan. Karena sikap diam itu patut dijadikan sebagai indikasi yang menegaskan sikap menerima lamaran bagi seorang wanita yang masih gadis, dan di sejumlah kasus lainnya, sehingga sikap diam di dalam kasus ini lebih mengindikasikan sikap menerima.

Di dalam semua kasus yang mana anak tersebut wajib dia terima sebagai anaknya, maka dia tidak berhak mengingkarinya sesudah itu terjadi, menurut pendapat sekelompok ulama. Mereka antara lain Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Umar bin Abdul Aziz, Malik, Asy-Syafi'i, Ibnu Al Mundzir, dan kalangan rasionalis.

Al Hasan berpendapat, "Dia boleh melakukan *li'an* untuk mengingkarinya selama ibunya masih ada di sisinya yang membuat anak tersebut berstatus sebagai anak istrinya, sekalipun dia telah mengakui sebagai anaknya." Namun, pendapat yang menjadi pegangan jumhur ulama lebih tepat, karena dia telah mengakuinya sebagai anaknya, maka dia tidak memiliki hak mengingkarinya, seperti kasus kalau ibunya telah terthalak bain dari suaminya. Alasan lain, dia telah mengakui hak yang harus dia penuhi, sehingga pengingkaran hak yang harus dia penuhi tidak bisa diterima, seperti seluruh hak lainnya.

Abu Al Qasim berkata, "Kalau istri seseorang melahirkan seorang anak, lantas dia berkata, 'Kamu tidak pernah berbuat zina, akan tetapi anak ini bukanlah hasil hubungan intim denganku, maka secara hukum dia adalah anaknya, dan istri tidak berhak menuntut hukuman cambuk atas suaminya."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, seorang istri ketika melahirkan seorang anak, lantas suaminya berkata, "Anak ini bukanlah hasil hubungan intim denganku," atau dia berkata, "Anak ini bukanlah anakku," maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk, karena pernyataan ini bukanlah tuduhan berbuat zina yang bersifat konkret.

Karena, ada kemungkinan maksud yang dia kehendaki adalah, anak tersebut hasil hubungan intim dengan suami yang lain, atau hasil hubungan intim akibat situasi yang *absurd*, atau lain sebagainya. Akan tetapi dia boleh dimintai klarifikasi, jika dia menjawab, "Istrinya telah berbuat zina, lalu dari perbuatan zina tersebut dia melahirkan anak ini," maka pernyataan ini adalah bentuk tuduhan berbuat zina, yang menetapkan dia berhak melakukan *li'an*.

Apabila dia menjawab, "Maksudku adalah anak ini tidak ada kemiripan denganku baik struktur tubuh maupun prilakunya.," maka pernyataan yang dapat diterima adalah pernyataan suami, karena dia orang yang paling mengetahui maksud pernyataannya tersebut. Apalagi ketika dia secara tegas mengatakan, "Dia tidak pernah berbuat zina."

Apabila dia menjawab, "Dia telah disetubuhi akibat situasi yang absurd, dan anak ini hasil hubungan badan dengan pria yang menyetubuhinya," maka dia juga tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk. Karena dia tidak pernah menuduh istrinya berbuat zina dan tidak pula menuduh pria yang menyetubuhinya berbuat zina.

Apabila dia menjawab, "Dia dipaksa berbuat zina," maka dia juga tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk, karena dia tidak pernah menuduh istrinya berbuat zina. Di dalam sejumlah kasus ini tidak diberlakukan *li'an*, karena dia tidak pernah menuduh istrinya berbuat zina, dan di antara syarat melakukan *li'an* adalah menuduh berbuat zina, dan nasab anak tersebut tetap bersambung dengannya. Demikian Abu Hanifah berpendapat.

Al Qadhi menuturkan, "Di dalam contoh kasus yang disebutkan terakhir terdapat riwayat lain yang berbeda, 'Suaminya berhak melakukan *li'an*, karena dia orang yang memiliki kepentingan mendesak untuk mengingkari anak tersebut.'. Berbeda dengan contoh kasus ketika dia berkata, 'Istrinya telah disetubuhi akibat situasi yang absurd.', maka kemungkinan mengingkari nasab anak tersebut bisa dilakukan dengan menyerahkannya kepada *al qa'if* (seorang ahli mengetahui nasab ketika terjadi ketidakjelasan melalui firasatnya dan memperhatikan sejumlah anggota tubuh anak.). oleh sebab itu dia tidak perlu melakukan *li'an*, sehingga *li'an* tidak diberlakukan sebagai satu-satunya jalan untuk mengingkari nasab anak tersebut, seperti tidak diberlakukannya *li'an* terhadap hamba sahaya, ketika memungkinkan mengingkari anaknya dengan klaim rahimnya negatif." Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Sedangkan menurut kami, ketentuan *li'an* yang telah disampaikan syara' hanya bisa dilakukan kalau telah terjadi tuduhan berbuat zina, seperti telah disinggung dalam firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Dan ketika Nabi ﷺ memberlakukan *li'an* antara Hilal dan istrinya, hal itu terjadi sesudah Hilal menuduhnya berbuat zina. Demikian juga ketika beliau memberlakukan *li'an* antara Uwaimir Al 'Ajalaniy dan istrinya, hal itu terjadi sesudah Hilal menuduhnya berbuat

zina. Dan ketentuan *li'an* tersebut tidak memiliki kekuatan hukum tetap (sah) kecuali dilakukan sama seperti praktik yang dicontohkan oleh syara' dan Nabi.

Alasan lain, pengingkaran anak dengan cara *li'an* ini, hanya bisa mengakibatkan terputusnya anak tersebut bila *li'an* dilakukan oleh mereka berdua secara paripurna. Sedangkan *li'an* istri di dalam contoh kasus ini sama sekali tidak ada.

Sedangkan apabila dia menjawab, "Si fulan telah menyutubuhimu akibat situasi yang absurd, sedangkan kamu mengetahui/ sadar akan kondisi persetubuhan tersebut.," maka dia telah menuduhnya berbuat zina, dia berhak meli'annya dan mengingkari nasab anak istrinya tersebut.

Al Qadhi berkata, "Dia tidak berhak mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an.*" Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i juga berpendapat demikian. Alasannya ada kemungkinan bagi dirinya untuk mengingkari nasabnya dengan menyerahkannya kepada *al qaafah.* Sehingga kasus tersebut mirip dengan kasus kalau dia berkata, "Hubungan intim itu juga dilakukan dalam situasi yang absurd bagimu."

Sedangkan menurut kami, dia adalah pria yang menuduh istrinya, sehingga dia masuk ke dalam universalitas firman Allah *Ta'ala,*

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ

أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*" (Qs. An-Nuur [24]: 6).

Alasan lain, dia adalah pria yang menuduh istrinya berbuat zina, sehingga dia memiliki hak untuk meli'annya dan mengingkari anaknya. Seperti kasus kalau dia berkata, "Si fulan telah berbuat zina denganmu."

Argumentasi yang telah mereka kemukakan itu tidak benar, karena kadang *qaafah* tidak ditemukan, dan kadang pria tersebut tidak mengakui anak yang nasabnya dihubungkan dengan dirinya, atau dia sedang bepergian jauh, atau dia meninggal dunia, sehingga anak tersebut nasabnya tidak terputus.

Apabila si suami menjawab, "Kamu tidak pernah melahirkannya, akan tetapi kamu hanya memungut atau meminjamnya.," lalu istrinya berkata, "(itu semua tidak benar), bahkan dia ini anakku dari hasil hubungan intim bersamamu.," maka pernyataan istri tersebut tidak dapat diterima kecuali disertai dengan alat bukti (saksi) (yang mendukung pernyataannya).

Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis. Karena pengajuan alat bukti (saksi) yang menegaskan proses persalinan anak itu sesuatu yang memungkinkan.

Namun, pada dasarnya tidak ada alat bukti saksi tersebut, sehingga klaim dirinya tentang proses persalinan anak tersebut, tanpa didukung dengan alat bukti saksi tidak dapat diterima, seperti halnya kasus utang.

Al Qadhi mengatakan, "Demikian juga, klaim istri tentang proses persalinan anak tidak bisa diterima dalam kasus ketika thalak dijatuhkan kepadanya bergantung dengan kelahiran anak tersebut. Tidak diterima pula klaim hamba sahaya tentang proses persalinan, agar statusnya berubah menjadi *ummu walad*, namun pernyataannya tentang kelahiran tersebut bisa diterima kalau tujuannya agar dia menyelesaikan masa *iddah*nya dengan kelahiran anak tersebut.

Berdasarkan keterangan ini, maka anak tersebut tidak memiliki ikatan nasab dengannya kecuali istri mengajukan alat bukti saksi, dan dia adalah wanita yang menerima, yang mana saksi menjelaskan bahwa istrinya melahirkan anak tersebut, lalu ketika terbukti istri telah melahirkan anak tersebut, maka nasabnya terhubung dengan suaminya. Karena statusnya adalah anak suami wanita yang berstatus istrinya (*firasy*)."

Sedangkan pada kesempatan yang lain, Al Qadhi menuturkan, "Sesungguhnya pernyataan yang dapat diterima adalah pernyataan istri; hal ini sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ ﴿٢٢٨﴾

'*...tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya...*' (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Larangan menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya adalah bukti yang menegaskan pernyataan istri bisa diterima di dalam persoalan klaim telah melahirkan anak tersebut.

Alasan lain, anak itu adalah anak yang lahir dari wanita tersebut, yang mengakibatkan masa *iddah*nya habis, klaimnya di dalam persoalan ini bisa diterima seperti kasus haid. Alasan lain, klaim melahirkan anak itu adalah ketentuan yang memiliki keterkaitan dengan proses persalinan, sehingga klaimnya dalam kasus ini bisa diterima, seperti halnya dalam kasus haid.

Berdasarkan keterangan ini, nasab si anak tersebut bertemu dengan dirinya. Apakah dia boleh mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an*? Ada dua pandangan pendapat.

Pertama; dia tidak berhak mengingkarinya. Karena pengingkaran anak yang telah dilahirkan istrinya adalah bentuk pengakuan bahwa istrinya tidak pernah melahirkan dari perbuatan zina,

sehingga pengingkarannya terhadap hal tersebut tidak bisa diterima, karena hal itu sama artinya dengan menyatakan dirinya telah berdusta.

Kedua; dia berhak mengingkarinya, karena dia adalah suami yang menuduh istrinya berbuat zina, dan mengingkari anaknya, sehingga dia berhak mengingkarinya dengan cara melakukan *li'an*, seperti haknya yang lain."

Apabila ada seorang suami yang istrinya melahirkan seorang anak, yang keberadaannya tidak mungkin dari hasil hubungan intim dengannya selama menjalani perkawinan, maka nasabnya tidak pernah tersambung dengan dirinya, sehingga dia tidak perlu mengingkarinya, karena dia mengetahui secara meyakinkan bahwa anak tersebut bukan dari hasil hubungan intimnya, sehingga nasab anak tersebut tidak pernah tersambung dengan dirinya.

Sama seperti kasus kalau dia melahirkannya tidak lama sesudah dia menikahinya. Contohnya seperti dia melahirkannya pada masa kurang dari enam bulan sejak dia menikahinya. Oleh sebab itu, nasab anak tersebut tidak tersambung dengan dirinya, menurut pendapat ulama yang kami ketahui pernyataannya. Karena kami mengetahui secara meyakinkan bahwasanya dia dipastikan telah mengandung anak tersebut sebelum pria tersebut menikahinya.

Apabila status suami masih kanak-kanak, yang berusia kurang dari sepuluh tahun, tiba-tiba istrinya melahirkan seorang anak, maka anak tersebut nasabnya tidak akan pernah tersambung dengannya, karena anak seusianya tidak akan pernah bisa mempunyai anak, dan tidak memungkinkan bagi dirinya melakukan hubungan intim.

Sedangkan apabila dia telah berusia sepuluh tahun, tiba-tiba istrinya mengandung, maka nasab janin yang dikandungnya tersambung dengan dirinya. Hal ini dikuatkan oleh sabda Nabi ﷺ,

وَاضْرِبُوْهُمْ عَلَى الصَّلاَةِ لِعَشْرٍ وَفَرِّقُوْا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ

"*Pukullah mereka (karena meninggalkan) shalat sesudah berumur sepuluh tahun, dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka.*"

Al Qadhi berkata, "Nasabnya tersambung dengan dirinya, ketika istrinya melahirkannya genap berumur sembilan tahun setengah pada masa kehamilan. Karena anak perempuan bisa mempunyai anak pada usia sembilan tahun, maka demikian pula dengan anak laki-laki."

Abu Bakar berpendapat, "Nasabnya tidak tersambung dengan dirinya, sampai dengan suaminya mencapai usia baligh. Karena, seorang anak tercipta dari sperma, dan sperma itu tidak akan keluar sampai dengan dia menginjak usia baligh."

Menurut kami, sepuluh tahun itu adalah masa yang memungkinkan dia menginjak usia baligh, sehingga nasab anak tersebut tersambung dengan dirinya, seperti seorang yang sudah baligh. Telah diriwayatkan, "Sesungguhnya Amru bin Al Ash dan putranya Abdullah, jarak usia mereka hanya terpaut dua belas tahun."

Perintah Nabi ﷺ memisahkan mereka (anak-anak) adalah bukti yang menegaskan adanya kemungkinan hubungan intim yang menjadi faktor (seseorang dapat) mempunyai anak.

Sedangkan menganalogikan anak laki-laki dengan anak perempuan tidak dapat dibenarkan, karena anak perempuan yang telah berumur sembilan tahun memungkinkan seseorang untuk memperoleh kesenangan dengannya (dalam berhubungan intim), sedangkan anak laki-laki yang genap sembilan tahun tidak memungkinkan bagi dirinya memperoleh kesenangan (dalam berhubungan intim).

Dan terkadang anak perempuan mengeluarkan darah haid pada usia sembilan tahun, sedangkan anak laki-laki yang menginjak usia baligh pada umur sembilan tahun belum pernah diketahui.

Kalau ada seorang pria menikahi seorang wanita di sebuah majlis, kemudian dia menceraikannya di sebuah majlis itu juga sebelum dia pergi meninggalkan mereka, lalu istrinya melahirkan seorang anak genap enam bulan sejak berlangsungnya akad nikah, atau seorang pria dari belahan dunia timur menikah dengan mendapatkan seorang wanita dari belahan dunia timur, kemudian enam bulan telah berlalu, dan istrinya melahirkan seorang anak, maka anak tersebut tidak pernah memiliki hubungan nasab dengannya. Demikian Malik dan Asy-Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Nasab anak tersebut tersambung dengannya, karena anak tersebut nasabnya mengikutinya sebagai sebuah konsekuensi dari akad nikah dan bergantung masa kehamilan. Apakah kamu tidak mempunyai pandangan bahwa kalian mengatakan, 'tatkala masa kemungkinan hamil itu telah berlalu, maka anak memiliki hubungan nasab (dengannya), sekalipun dapat dipastikan bahwa dia tidak pernah melakukan hubungan intim itu."

Menurut kami, kemungkinan untuk melakukan hubungan intim itu tidak pernah terwujud dalam ikatan akad nikah, sehingga anak tidak tidak mungkin memiliki hubungan nasab dengan dirinya, contohnya istri dari suami yang berumur setahun, atau seperti contoh kasus kalau istrinya melahirkan kurang enam bulan masa kehamilan. Berbeda dengan masalah yang mereka hukumi.

Karena, kemungkinan hubungan intim jika ada, maka tidak bisa dipastikan bahwa anak itu bukan dari hasil hubungan intimnya, karena bisa jadi dia telah menyetubuhi istrinya, dimana dia tidak mengetahui, dan tidak ada ruang bagi kita untuk mengetahui proses hubungan intim yang sebenarnya, sehingga kami di dalam memutuskan

ketentuan hukum tersebut mempertimbangkan persyaratan yaitu adanya kemungkinan hubungan intim itu dilakukan dalam perkawinan tersebut.

Tidak dibolehkan membuang kemungkinan adanya hubungan intim itu sebagai pertimbangan dalam mengambil keputusan tersebut. Karena ketika kemungkinan hubungan intim itu tidak ada, maka muncul keyakinan tidak adanya hubungan intim tersebut, sehingga tidak dibolehkan menyatakan bahwa anak tersebut adalah anaknya, dengan disertai keyakinan bahwa anak dari hasil hubungan intimnya.

Apabila istri seorang suami yang terpotong zakar dan dua buah pelirnya melahirkan, maka anak tersebut tidak akan pernah memiliki hubungan nasab dengan dirinya, menurut pendapat mayoritas ulama. Karena mustahil dia bisa mengeluarkan sperma dan memasukkan zakarnya.

Sedangkan apabila dua buah pelirnya terpotong, sementara zakarnya tidak, maka hukumnya juga demikian. Karena dia tidak bisa mengeluarkan sesuatu yang mengakibatkan terciptanya anak.

Para ulama pengikut madzhab kami berpendapat, "Dia memiliki hubungan nasab dengannya. Karena tindakan memasukkan zakar terbukti telah dia lakukan, dan dia mengeluarkan sperma yang encer."

Menurut kami, sperma semacam ini menurut kebiasaan yang terjadi tidak akan berbuah menjadi anak, dan kejadian tersebut tidak pernah ada. Sehingga kasus tersebut serupa dengan contoh kasus kalau zakar beserta dua buah pelirnya terpotong.

Dan tindakan memasukkan zakar yang tidak membuahkan hasil berupa anak tidak menjadi aspek yang dipertimbangkan dalam memutuskan ada tidaknya hubungan nasab, sama seperti kasus kalau dia memasukkan jari-jarinya.

Sedangkan jika hanya zakarnya saja yang terputus, maka dipastikan anak tersebut memiliki hubungan nasab dengannya, karena ada kemungkinan dia menaruhnya (di wilayah vagina) cukup lama serta dalam kondisi terbuka (tanpa busana), lalu dia mengeluarkan sperma yang membuahkan hasil berupa anak.

Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i memiliki pendapat yang beragam mengenai masalah tersebut, seperti perbedaan pendapat yang telah kami kemukakan menurut madzhab kami.

Ibnu Al Laban berpendapat, "Anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengannya dalam kedua contoh kasus tersebut, menurut pendapat jumhur ulama."

Sebahagian ulama berpendapat, "Anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan dirinya akibat wanita tersebut berstatus istrinya (*firasy*)." Ini pendapat yang keliru. Karena anak tersebut hanya bisa memiliki hubungan nasab dengan suaminya akibat status wanita yang menjadi istrinya itu selagi memungkinkan, apakah kamu tidak memperhatikan bahwa seorang istri jika dia melahirkan setelah melewati sebulan sejak dia menikahinya, maka anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan suaminya.

Di dalam contoh kasus ini tidak memungkinkan anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan suaminya, karena ketiadaan sperma yang keluar dari suami yang terpotong (dua buah pelirnya), dan sperma sulit untuk bisa sampai masuk ke dalam rahim dari suami yang terpotong alat vitalnya.

Dan tidak mengandung makna apapun pendapat seseorang yang mengatakan, "Bisa jadi wanita tersebut berusaha memasukkan sperma suaminya, tanpa berhubungan intim, lalu dia mengandung.," karena anak tercipta dari hasil pembauran sperma laki-laki dan perempuan, oleh sebab itu anak tersebut memiliki kemiripan dengan mereka berdua.

Dan ketika wanita tersebut berusaha memasukkan sperma suaminya tanpa berhubungan intim, maka dia tidak akan pernah merasakan birahi yang mengakibatkan dia mengeluarkan sperma, sehingga anak yang tercipta bukan dari hasil pembauran sperma dari keduanya (dalam nasakah lain; sehingga nasab mereka berdua tidak berbaur.).

Kalau hal itu benar, maka sepasang pria dan wanita yang bukan suami istri, ketika keduanya saling membenarkan, bahwa wanita tersebut berusaha memasukkan sperma pria tersebut, dan menyatakan bahwa anak tersebut tercipta dari sperma tersebut, maka anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan dirinya. Tidak ada seorangpun yang mengemukakan pendapat demikian.

Apabila seorang suami menceraikan istrinya, saat dia sedang mengandung, lalu dia melahirkan seorang anak, kemudian dia melahirkan anak yang lain sebelum lewat enam bulan sejak kelahiran anak pertama, maka anak yang lain tersebut terlahir dari suaminya tersebut, karena kami dapat memastikan bahwa kedua anak tersebut adalah janin yang dikandung secara bersamaan, jadi ketika salah seorang dari keduanya terlahir dari suaminya tersebut, maka anak yang lainpun terlahir dari suaminya tersebut.

Apabila jarak kelahiran antara kedua anak tersebut lebih dari enam bulan, maka anak yang lain tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut, dan dia berhak mengingkari anak tersebut sebagai anaknya tanpa melalui prosedur *li'an*.

Karena tidak memungkinkan kedua anak tersebut adalah janin yang dikandung secara bersamaan, dan jarak kelahiran antara kedua anak tersebut melampaui batas minimal masa kehamilan. Sehingga bisa dipastikan bahwa wanita tersebut mengandungnya setelah hilangnya ikatan suami istri, dan setelah habisnya masa *iddah* serta

statusnya bukan lagi sebagai istrinya, sehingga dia seperti wanita-wanita lain yang bukan istrinya.

Apabila seorang suami menceraikan istrinya, lalu dia menjalani *iddah* dengan cara menghitung masa suci, kemudian dia melahirkan seorang anak sebelum lewat enam bulan terakhir dari sejumlah masa sucinya, maka anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan suaminya tersebut.

Karena, kami dapat memastikan bahwasanya dia tidak pernah mengandungnya sesudah masa *iddah*nya habis. Dan kami meyakini bahwa dia adalah wanita yang mengandung anak tersebut pada masa melihat darah, karena bisa dipastikan darah tersebut bukan darah haid, sehingga masa *iddah*nya tidak habis dengan keluarnya darah tersebut.

Apabila dia melahirkan lebih dari enam bulan terakhir dari sejumlah masa sucinya, maka anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas bin Suraij. Selain Abu Al Abbas yakni dari kalangan pengikut madzhab Asy-Syafi'i mengatakan, "Anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut. Karena memungkinkan anak tersebut terlahir dari hasil hubungan intimnya, dan anak memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut karena kemungkinan tersebut terbuka."

Sedangkan menurut kami, wanita tersebut melahirkannya setelah masa *iddah*nya dianggap habis ditandai dengan terlahirnya janin dalam kandungannya tersebut. Dan Kemungkinan menerima anak tersebut sebagai anaknya itu dapat dipertimbangkan, selama masih ada ikatan suami istri atau sedang menjalani proses *iddah*.

Sedangkan apabila (terlahirnya anak tersebut) setelah hilangnya status suami istri atau setelah habis masa *iddah*, maka kemungkinan anak tersebut adalah putranya dinilai tidak cukup kuat. Akan tetapi kemungkinan mengingkarinya dinilai cukup kuat.

Hal tersebut karena status sebagai istri (*firasy*) adalah sebuah faktor penyebab, yang mana dengan ditemukannya faktor penyebab tersebut, maka kemungkinan timbulnya suatu akibat dan terpenuhinya akibat tersebut dinilai cukup kuat.

Jadi, ketika faktor penyebab (status sebagai istri) dan turunannya tidak pernah ditemukan, maka akibat hukum pun menjadi tidak ada, karena ketiadaan faktor penyebab dan turunannya tersebut, dan tidak hanya sekedar memperhatikan kemungkinan anak tersebut adalah putranya. Wallahua'lam.

Sedangkan bila dia melahirkannya sebelum habisnya masa *iddah*, kurang dari empat tahun (terhitung sejak jatuhnya thalak), maka anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut, dan anak tersebut tidak terputus nasabnya dari dirinya kecuali dengan cara melakukan *li'an*.

Sedangkan bila dia melahirkannya lebih dari empat tahun terhitung sejak jatuhnya thalak, dan thalak tersebut adalah thalak bain, maka nasab anak tersebut terputus dari dirinya tanpa melalui *li'an*. Karena kami meyakini bahwa dia mulai mengandung anak tersebut sesudah hilangnya status sebagai istri (*firasy*).

Apabila thalak tersebut berupa thalak raj'i, lalu dia melahirkannya lebih dari empat tahun terhitung sejak habisnya masa *iddah*, maka ketentuan hukumnya juga demikian. Karena dia mulai mengandungnya setelah terthalak bain.

Apabila dia melahirkannya lebih dari empat tahun terhitung sejak jatuhnya thalak, dan kurang dari empat tahun sejak habisnya masa *iddah*, maka di dalam masalah ini ada dua riwayat.

Pertama; anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut. Karena dia tidak pernah mulai mengandung sebelum

thalak dijatuhkan kepadanya, sehingga dia menyerupai istri yang terthalak bain.

Kedua; anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan suami tersebut. Karena wanita yang melahirkannya tersebut masih dianggap seperti wanita-wanita lain yang berstatus istri dalam segi kewajiban menyediakan tempat tinggal, memberi nafkah, thalak, *zhihar*, dan dalam segi kehalalannya, demikian menurut sebuah riwayat yang lain, sehingga kasus ini menyerupai kasus sebelum jatuhnya thalak.

Lalu apabila seorang suami berpergian jauh meninggalkan istrinya, lalu dia menerima kabar mengenai kewafatannya, lantas dia menjalani *iddah* wafat hingga selesai, dan menikah kembali dengan pernikahan yang sah secara hukum zhahir, dan suami kedua telah menyetubuhinya, serta memberinya sejumlah anak, kemudian suami pertama datang, maka ikatan perkawinan kedua batal tanpa perceraian (*faskh*), dan dia harus kembali ke suami pertama, menjalani *iddah* dari suami kedua, dia berhak menuntut maskawin kepadanya sesuai dengan standar wanita sepertinya, dan anak-anak tersebut statusnya adalah sebagai anak suami kedua, karena mereka dilahirkan dipangkuan wanita yang berstatus istrinya.

Keterangan tersebut telah diriwayatkan dari Ali Radhiyallahu Anhu. Dan ini menjadi pendapat Ats-Tsauri, ulama Irak, Ibnu Abi Laila, Malik, ulama Hejaz, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Yusuf dan sejumlah ulama lainnya kecuali Abu Hanifah. Dia mengatakan, "anak tersebut statusnya sebagai anak dari suami pertama, karena sebenarnya dialah suami dari istri tersebut, karena pernikahannya tetap sah serta kekal, sedangkan pernikahan suami kedua tidak kekal. Sehingga dia menyerupai laki-laki lain yang bukan berstatus suami."

Sedangkan menurut kami, suami kedua melakukan hubungan intim dengannya secara terpisah dalam ikatan perkawinan yang membawa akibat terjalinnya hubungan nasab tersebut dalam diri orang

seperti dirinya, contohnya anak hamba sahaya yang terlahir dari suaminya, anaknya tersambung dengannya, bukan dengan pemilik hamba sahaya tersebut. Berbeda dengan laki-laki yang bukan berstatus suami, karena dia tidak mempunyai ikatan perkawinan.

Apabila ada seorang pria berhubungan intim dengan seorang wanita yang tidak bersuami akibat situasi yang absurd, lalu dia melahirkan seorang anak, maka anak tersebut memiliki hubungan nasab dengannya. Ini pendapat Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah.

Al Qadhi berkata, "Aku pernah menemukan catatan Abu Bakar, 'anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengannya. Karena nasab tidak akan tersambung kecuali dalam pernikahan yang sah, pernikahan yang batal, hubungan intim dalam kepemilikan hamba sahaya, atau dalam kepemilikan yang absurd. Dan tidak ada satupun dari semua faktor itu terpenuhi."

Alasan lain, hubungan intim itu adalah hubungan intim yang tidak disandarkan pada sebuah ikatan yang membawa akibat tersambungnya nasab anak tersebut dengannya, sehingga anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab sama sekali di dalam dirinya akibat hubungan intim tersebut, seperti hasil perbuatan zina. Namun yang shahih dalam madzhab ini adalah pendapat yang pertama.

Ahmad berkata, "Semua orang yang mana kamu tertolak untuk menjatuhkan hukuman cambuk terhadap dirinya, maka kamu harus menyatakan bahwa anak tersebut adalah putranya." Alasan lain, hubungan intim itu adalah hubungan intim yang mana pria yang berhubungan intim itu meyakini hukumnya halal.

Sehingga anak tersebut memiliki hubungan nasab dengannya. Contohnya hubungan intim dalam perkawinan yang batal. Berbeda dengan hubungan intim dalam perbuatan zina, dia tidak meyakini bahwa hubungan intim tersebut halal hukumnya.

Kalau ada dua orang pria menikahi dua wanita bersaudara, lalu mereka berdua tertukar ketika berhubungan intim, lalu masing-masing dari keduanya beralih ke suami yang lain, lalu dia menyetubuhinya, lantas dia mengandung dari suami yang lain tersebut, maka anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan pria yang melakukan hubungan intim.

Karena hubungan intim tersebut adalah hubungan intim yang mana dia meyakini hukumnya halal. Sehingga anak tersebut memiliki hubungan nasab dengannya, seperti hubungan intim dalam pernikahan yang batal.

Abu Bakar berpendapat, "Anak tersebut statusnya bukan anak pria yang melakukan hubungan intim, tetapi anak suami." Inilah ketentuan hukum yang diambil oleh madzhab Abu Hanifah, karena anak yang dilahirkan statusnya sebagai anak suami wanita yang berstatus istri (*firasy*).

Menurut kami, pria yang berhubungan intim itu telah melakukan hubungan intim dengannya secara terpisah di dalam ikatan yang mengakibatkan terjalinnya hubungan nasab anaknya dengan dirinya, sehingga anak tersebut memiliki hubungan nasab dengannya. Sama seperti kasus kalau dia tidak memiliki suami sama sekali. Dan sama seperti kasus, kalau istri seorang suami yang menghilang menikah kembali, ketika suaminya dianggap telah wafat, kemudian ternyata dia masih hidup.

Hadits tersebut (*al walad lillfirasy*; status anak adalah anak suami wanita yang berstatus istri) dibatasi dengan kasus ini. sehingga kami menganalogikan kasus yang memiliki *ilat* yang sama dengan hal tersebut.

Apabila istri atau hamba sahayanya disetubuhi pada masa suci, dimana dia belum pernah menyetubuhinya, lalu dia memintanya menyingkir, hingga dia melahirkan seorang anak kurang dari enam

bulan terhitung sejak hubungan intim itu terjadi, maka anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan pria yang menyetubuhinya, dan nasabnya terputus dari suami tersebut tanpa melalui prosedur *li'an*.

Sedangkan menurut pendapat Abu Hanifah dan Abu Bakar, "Nasab anak tersebut tersambung dengan suami. Karena status anak tersebut tetap sebagai anak dari suami wanita yang berstatus istri."

Apabila pria yang berhubungan intim mengingkari perbuatannya (berhubungan intim), maka pernyataan yang dapat diterima adalah pernyataannya tanpa disertai sumpah. Dan nasab anak tersebut tersambung dengan suami, karena tidak mungkin nasabnya dinyatakan tersambung dengan orang yang mengingkarinya. Dan pengakuan suami dalam hal terputusnya nasab anak tersebut tidak dapat diterima.

Apabila seorang istri melahirkan seorang anak, kurang enam bulan terhitung sejak terjadinya hubungan intim, maka anak tersebut nasabnya ikut suami dalam kondisi apapun. Karena kami dapat memastikan bahwa anak tersebut bukanlah dari pria yang berhubungan intim dengan istrinya.

Apabila keduanya turut bersama-sama menyetubuhinya pada masa suci, tiba-tiba dia melahirkan seorang anak, yang mungkin dia terlahir dari hasil hubungan intim kedua pria tersebut, maka nasabnya ikut suami. Karena anak statusnya tetap anak dari suami wanita yang berstatus istri (*firasy*). Dan besar kemungkinan anak tersebut terlahir dari hasil hubungan intimnya.

Apabila suami menggugat bahwa anak tersebut terlahir dari hasil hubungan pria yang berhubungan intim dengan istrinya, sebahagian para pengikut madzhab kami mengatakan, "Anak tersebut diserahkan kepada *qaafah* bersama-sama kedua pria tersebut, hendaklah nasab anak tersebut ikut orang yang mana *qaafah* telah menyatakan bahwa anak tersebut adalah putranya.

Lalu apabila *qaafah* menyatakan anak tersebut adalah putra pria yang menyetubuhinya, maka anak tersebut nasabnya ikut pria tersebut, dan dia sama sekali tidak memiliki hak mengingkarinya sebagai anak dirinya, dan nasabnya terputus dari suami tanpa melalui prosedur *li'an*.

Sementara apabila *qaafah* menyatakan bahwa anak tersebut adalah putra suami tersebut, maka anak tersebut nasabnya ikut suami, dan dia sama sekali tidak memiliki hak mengingkarinya melalui prosedur *li'an*, menurut salah satu dari dua riwayat yang *ashah*. Sedangkan riwayat yang lain, 'dia berhak melakukan hal tersebut."

Apabila *qaafah* menyatakan anak tersebut adalah putra kedua pria tersebut, maka anak tersebut nasabnya ikut kedua pria tersebut. Dan pria yang melakukan hubungan intim sama sekali tidak memiliki hak mengingkarinya sebagai anak dirinya.

Apakah suami memiliki hak mengingkarinya melalui prosedur *li'an*? Ada dua riwayat. Apabila *qaafah* tidak ditemukan, atau pria yang menyetubuhinya mengingkari perbuatannya, atau anak tersebut terlihat samar oleh *qaafah*, maka nasab anak tersebut ikut suami. Karena faktor yang memastikan nasabnya ikut suami benar-benar nyata dan tidak ditemukan faktor yang menghalanginya, sehingga wajib menetapkan keputusan hukum tersebut.

Ada kemungkinan nasabnya ikut suami dalam kondisi apapun. Karena indikasi yang dibuktikan *qaafah* lemah, sedangkan indikasi yang dibuktikan oleh status suami dari wanita yang berstatus istri itu sangat kuat. Sehingga tidak dibolehkan mengabaikan indikasi yang kuat karena bertentangan dengan indikasi yang lemah.

Apabila istrinya melahirkan seorang anak, lalu suaminya mengaku bahwa anak tersebut lahir dari suami sebelum dirinya, maka kamu harus menganalisanya secara mendalam, apabila dia menikah

setelah habisnya masa *iddah*, maka anak tersebut sama sekali nasabnya tidak ikut suami pertama dalam kondisi apapun.

Apabila pernikahan tersebut terjadi sesudah empat tahun terhitung sejak dia terthalak bain dari suami pertama, juga nasab anak tersebut tidak ikut suami pertama.

Apabila dia melahirkannya kurang dari enam bulan terhitung sejak suami kedua menikahinya, maka anak tersebut nasabnya sama sekali tidak ikut suami kedua, dan nasabnya terputus dari kedua pria tersebut.

Sedangkan apabila (dia melahirkannya) lebih dari enam bulan (terhitung sejak suami kedua menikahinya), maka dia adalah anaknya.

Apabila dia melahirkannya lebih dari enam bulan sejak suami kedua menikahinya dan kurang dari empat tahun terhitung sejak terthalak dari suami pertama, dan tidak diketahui kapan masa *iddah*nya habis, dia diserahkan kepada *qaafah*, dan dia nasabnya ikut seseorang, yang mana *qaafah* telah menyatakan bahwa anak tersebut adalah putra salah seorang dari kedua pria tersebut.

Lalu apabila *qaafah* menyatakan bahwa anak tersebut putra suami pertama, maka anak tersebut terputus nasabnya dari suami tersebut (kedua), sebaliknya jika *qaafah* menyatakan bahwa anak tersebut putra suami tersebut, maka anak tersebut terputus nasabnya dari suami pertama, dan nasabnya ikut suami.

Apakah dia berhak mengingkarinya melalui prosedur *li'an*? Ada dua riwayat mengenai masalah ini.

Abu Al Qasim berkata, "*Li'an* yang dapat membebaskan hukuman cambuk caranya adalah, seorang suami di hadapan hakim menyatakan, 'Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya dia (istrinya) benar-benar telah berbuat zina.', sambil menunjuk istrinya.

Apabila dia tidak hadir, maka cukup menyebutkan nama dan nasabnya, dan dia mengatakannya sebanyak empat kali. Kemudian dia diminta untuk diam ketika hendak bersaksi untuk yang kelima kalinya, dia harus diingatkan dengan mengatakan, 'Takutlah kamu kepada Allah, karena sesungguhnya persaksian yang kelima ini yang menetapkan (laknat dan murka Allah), dan hukuman di dunia lebih ringan dibanding azab akhirat.'.

Lalu, apabila dia tetap menolak kecuali melanjutkan *li'an* sampai selesai, maka hendaklah dia menyatakan, 'Sesungguhnya laknat Allah bagi dirinya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta atas tuduhan zina yang dia tuduhkan kepadanya.'.

Dan istrinya menyatakan, 'Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya dia telah berdusta.', sebanyak empat kali, kemudian dia diminta untuk diam ketika dia hendak memberikan persaksian yang kelima sambil diingatkan seperti mengingatkan pihak suami, lalu apabila dia menolak kecuali dia melanjutkan *li'an*-nya sampai selesai, maka hendaklah dia menyatakan, 'Murka Allah bagi dirinya, jika dia termasuk orang-orang yang benar atas tuduhan yang dia tuduhkan kepadaku."

Di dalam persoalan tersebut ada dua permasalahan. *Pertama*; *li'an* tidak sah kecuali di hadapan hakim, atau seseorang yang menggantikan posisinya. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Karena, Nabi ﷺ menyuruh Hilal bin Umayyah mengundang istrinya datang kepada beliau, dan beliau meminta mereka melakukan *li'an*. Alasan lain, *li'an* adakalanya bermakna sumpah dan kadang bermakna persaksian. Karena apapun dari kedua hal tersebut di antara persyaratannya adalah melibatkan hakim.

Apabila sepasang suami istri itu sepakat melakukan *li'an* tanpa melibatkan hakim, yang meminta mereka melakukan *li'an*, maka *li'an* tersebut hukumnya tidak sah. Karena *li'an* diatur dengan mekanisme yang sangat ketat dan kuat. Sehingga tidak boleh dilakukan tanpa

melibatkan hakim, seperti halnya dalam menjatuhkan hukuman. Baik sepasang suami istri itu berstatus orang merdeka atau budak, seperti yang tampak dari pernyataan Al Kharqi.

Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i mengatakan, "Pemilik budak boleh meminta budak laki-laki dan hamba sahaya miliknya untuk melakukan *li'an* di hadapan dirinya, karena dia berhak menjatuhkan hukuman atas mereka berdua."

Menurut kami, *li'an* tersebut adalah *li'an* di antara sepasang suami istri, sehingga tidak boleh melibatkan selain hakim atau penggantinya, seperti *li'an* di antara sepasang suami istri yang merdeka.

Kami tidak bisa menerima kalau pemilik budak berhak menjatuhkan hukuman atas hamba sahaya miliknya yang telah bersuami. Kemudian, (kami tidak terima) kalau *li'an* disamakan dengan hukuman, karena pemberian hukuman bertujuan menimbulkan efek jera dan memberikan pelajaran yang baik, sedangkan *li'an* kadang bermakna persaksian, dan kadang bermakna sumpah, sehingga keduanya berbeda.

Alasan lain, fungsi *li'an* adalah menghindari hukuman cambuk, sekaligus menetapkannya. Sehingga *li'an* diberlakukan seperti pengajuan saksi atas perbuatan zina, saksi yang mengukuhkan atau yang menyangkal perbuatan zina.

Apabila wanita tersebut orang yang tertutup, tidak pernah menampakkan diri untuk memenuhi seluruh kebutuhannya, maka hakim mengirim wakilnya, dan hakim juga mengirim sejumlah orang adil bersamanya, agar mereka meminta sepasang suami istri itu melakukan *li'an* di hadapan mereka. Apabila hakim hanya mengirim wakilnya saja, maka dibolehkan, karena mengumpulkan banyak orang untuk menghadiri *li'an* hukumnya tidak wajib.

Dianjurkan agar *li'an* diadakan di hadapan jamaah kaum muslimin. Karena Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Sahal bin Sa'ad turut

menghadiri *li'an* sekalipun mereka masih kanak-kanak. Fakta tersebut membuktikan bahwa sekelompok orang banyak dianjurkan menghadiri *li'an*, karena anak-anak turut menghadiri sejumlah majlis *li'an* mengikuti orang-orang dewasa.

Alasan lain, *li'an* diatur dengan seperangkat aturan yang sangat ketat, dengan harapan benar-benar dapat dihindari dan mendatangkan efek jera. Dan mengadakan *li'an* di tengah-tengah sekelompok orang lebih mendatangkan hal tersebut.

Dianjurkan jamaah yang menghadiri tidak kurang dari empat orang, karena saksi zina yang menjadi landasan pemberlakuan *li'an* karena tuduhan berbuat zina itu berjumlah empat orang. Namun, ini semua hukumnya tidak wajib.

Sepasang suami istri dianjurkan melakukan *li'an* sambil berdiri. Dimulai dari suami, lalu dia melakukan *li'an* sambil berdiri, lantas tatkala dia telah selesai, giliran istrinya yang berdiri, lalu dia melakukan *li'an* sambil berdiri.

Hal ini sesuai dengan mekanisme yang telah diriwayatkan dari Nabi ﷺ, "Sesungguhnya beliau berkata pada Hilal bin Umayyah, 'Berdiri! Bersaksilah sebanyak empat kali."

Alasan lain, ketika dia berdiri, maka orang-orang bisa melihatnya secara langsung, sehingga lebih dapat mengenalinya. Dianjurkan dihadiri banyak orang, namun hal ini bukan sesuatu yang wajib. Demikian Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat, dan sepengetahuanku tidak ada seorangpun yang menentang pendapat mereka dalam masalah ini.

Al Qadhi mengatakan, "Tidak dianjurkan menerapkan aturan dalam mengadakan *li'an* secara ketat, misalnya harus di tempat tertentu maupun waktu tertentu." Demikian Abu Hanifah berpendapat.

Karena Allah menyampaikan perintah *li'an* tersebut secara mutlak, tidak membatasinya misalnya dengan waktu tertentu tidak pula dengan tempat tertentu, sehingga tidak boleh membatasi *li'an* dengan batasan apapun kecuali berlandaskan dalil.

Alasan lain, Nabi ﷺ hanya menyuruh seorang suami menghadirkan istrinya, namun beliau tidak pernah menentukan waktunya secara khusus. Kalau benar beliau pernah menentukan waktu *li'an* secara khusus, maka pasti itu akan diriwayatkan dan tidak akan pernah dibiarkan.

Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Hanya saja menurutnya, aturan yang ketat yang diberlakukan dalam memilih majlis *li'an* ada dua pendapat. Pertama; menerapkan aturan yang sangat ketat dalam hal memilih majlis *li'an* dianjurkan sama seperti memilih waktu *li'an*. *Kedua*; menerapkan aturan yang ketat hukumnya wajib. Karena beliau Nabi ﷺ memimpin prosesi *li'an* di samping mimbar, sehingga perbuatan beliau ini menjelaskan tentang lokasi *li'an*.

Maksud menerapkan aturan yang sangat ketat dalam memilih majlis *li'an* adalah, misalnya jika mereka berada di Mekah, maka hakim meminta mereka melakukan *li'an* di lokasi antara pojok Ka'bah dan Maqam Ibrahim, karena lokasi tersebut adalah lokasi yang paling istimewa. Apabila mereka berada di Madinah, maka lokasi *li'an* di sekitar mimbar Rasulullah ﷺ. Sedangkan jika di Baitul Maqdis, maka lokasi *li'an* dilakukan di sekitar batu besar. Sedangkan bagi yang tinggal di seluruh kota yang lain, maka lokasinya di sejumlah masjid jami mereka.

Sedangkan penerapan aturan yang ketat dalam persoalan waktu maksudnya adalah, misalnya *li'an* dilakukan sesudah shalat Ashar. Hal ini dikuatkan dengan firman Allah *Ta'ala*,

تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ

"*...kamu tahan kedua saksi itu sesudah sembahyang (untuk bersumpah), lalu mereka keduanya bersumpah dengan nama Allah...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 106).

Para mufassir sepakat bahwa yang dimaksud dengan shalat tersebut adalah shalat Ashar. Dalam kesempatan yang lain Abu Al Khaththab berkata, "atau di tengah-tengah antara adzan dan iqamat, karena doa di antara adzan dan iqamat tidak pernah ditolak."

Namun, yang shahih adalah pendapat yang pertama. Kalau itu semua disunahkan, pasti Nabi ﷺ melakukannya. Dan kalau beliau pernah melakukannya, pasti diriwayatkan, dan tidak boleh meninggalkannya dan membiarkannya tanpa mengamalkannya.

Sedangkan pernyataan mereka, "Bahwasanya Rasulullah berada di tengah-tengah prosesi *li'an* mereka di sekitar mimbar," ini sama sekali tidak pernah dimuat satupun dalam dari sejumlah hadits yang terkenal.

Apabila ini benar, maka ini diatur sesuai kesepakatan. Karena, majlis Nabi berada di sekitar mimbar, sehingga beliau mengambil posisi di majlis beliau saat mereka melakukan *li'an*.

Apabila *li'an* dilakukan oleh sepasang suami istri yang kedua-duanya kafir, maka aturan di dalam *li'an* mereka sama seperti aturan *li'an* yang terjadi antara sepasang suami istri yang kedua-duanya muslim.

Ada kemungkinan dibolehkan menerapkan aturan yang sangat ketat dalam memilih lokasi *li'an*. Ini dikuatkan oleh sabda nabi yang berkenaan dengan sumpah,

"*Apabila mereka memiliki sejumlah lokasi yang mereka agungkan, dan mereka sangat senang kalau bisa mereka menyumpah orang-orang yang berdusta di sejumlah lokasi tersebut, maka adakanlah sumpah di sejumlah lokasi tersebut.*"

Berdasarkan keterangan tersebut, maka mereka boleh melakukan *li'an* di sejumlah lokasi yang mereka agungkan, contohnya, orang Nasrani di gereja, orang Yahudi di *Bai'ah*, dan orang Majusi di tempat penyembahan api.

Apabila mereka tidak memiliki sejumlah lokasi yang mereka agungkan, maka hakim menyumpah mereka di majlisnya, karena kesulitan untuk memberlakukan aturan yang sangat ketat dalam memilih lokasi.

Apabila wanita muslimah itu sedang haid, dan kami mengatakan, "Bahwasanya *li'an* mereka diadakan di dalam masjid," maka dia harus ditahan di depan pintu masjid, tidak boleh dibiarkan masuk masjid, karena depan pintu masjid adalah lokasi yang terdekat dengan masjid dari sejumlah lokasi yang ada.

Masalah Kedua; tentang pernyataan *li'an* dan mekanisme *li'an*. Jumlah pernyataan *li'an* sebanyak lima kali untuk setiap orang dari kedua belah pihak (sepasang suami istri). Mekanismenya adalah, pertama-tama imam meminta suami agar memulai *li'an*, lalu dia memintanya untuk berdiri dan berkata kepadanya, "Nyatakan sebanyak empat kali, 'Aku bersaksi, demi Allah, aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang benar atas tuduhan berbuat zina yang kutuduhkan kepada istriku ini'," sambil melirik ke arah istri jika dia hadir.

Kalau memang hadir dan telah memberi isyarat, tidak perlu menyebutkan nasab dan nama, seperti tidak perlu menyebutkan hal tersebut dalam sejumlah akad lainnya.

Apabila dia wanita yang tidak hadir, maka dia harus menyebutkan nama dan nasabnya. Sehingga dia mesti menyatakan, "Sesungguhnya istriku yakni si fulanah binti fulan, ...," dan dia mesti mengeluarkan suara yang keras saat menyebutkan nasabnya, sampai dia tidak melibatkan antara istrinya dengan wanita yang bukan istrinya.

Apabila dia telah menyampaikan persaksian sebanyak empat kali, maka hakim menghentikannya, dan berkata padanya, "Takutlah kamu kepada Allah, karena sesungguhnya persaksian yang kelima ini yang menetapkan (laknat dan murka Allah), dan hukuman di dunia lebih ringan dibanding azab akhirat. Dan semua hukuman itu lebih ringan dibanding laknat Allah."

Hakim menyuruh seseorang agar dia menaruh tangannya di mulut suami yang melakukan *li'an*, agar dia tidak tergesa-gesa menyatakan persaksian yang kelima sebelum pemberian nasehat.

Hakim kemudian menyuruh seseorang agar melepaskan tangannya dari mulutnya. Lalu apabila hakim melihatnya hendak melanjutkan *li'an* tersebut, maka dia berkata padanya, "Ucapkan, 'sesungguhnya laknat Allah bagiku jika aku termasuk orang-orang yang berdusta atas tuduhan berbuat zina yang kutuduhkan kepada istriku ini."

Hakim kemudian meminta istrinya untuk berdiri, dan berkata padanya, "Ucapkan, 'Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya suamiku ini termasuk orang-orang yang berdusta atas tuduhan berbuat zina yang dia tuduhkan kepadaku," sambil melirik ke arah suaminya.

Apabila dia tidak hadir, maka dia harus menyebutkan nama dan nasabnya. Lalu jika dia telah mengulang-ulang persaksian tersebut sebanyak empat kali, maka hakim menghentikannya, dan menasehatinya, seperti nasehat bagi suami yang telah kami kemukakan.

Hakim meminta seorang wanita agar menaruh tangannya di mulutnya. Lalu apabila hakim melihat dia hendak melanjutkan *li'an* tersebut, maka hakim berkata padanya, "Ucapkan, 'Sesungguhnya murka Allah bagiku, jika suamiku ini termasuk orang-orang yang benar atas tuduhan berbuat zina yang dia tuduhkan kepadaku."

Ishaq bin Manshur mengatakan, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad, bagaimana mekanisme *li'an*?', dia menjawab, 'sesuai dengan

aturan yang ada dalam *Kitabullah*; dia harus menyatakan persaksian sebanyak empat kali, 'Aku bersaksi, demi Allah, aku sesungguhnya atas tuduhan berbuat zina yang kutuduhkan kepadanya, termasuk orang-orang yang benar.', dia kemudian diminta berhenti ketika hendak menyatakan persaksian yang kelima, lalu dia melanjutkan pernyataannya, 'Laknat Allah baginya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta.'.

Dan pihak perempuan mengucapkan pernyataan yang sama seperti pernyataan suaminya tersebut, dia minta berhenti ketika hendak melanjutkan persaksian yang kelima, lalu dinasehatinya, 'Takutlah kamu kepada Allah, karena sesungguhnya yang kelima ini persaksian yang menetapkan azab bagimu.', lalu bila dia tetap hendak melanjutkan sumpahnya, maka dia harus menyatakan, 'Murka Allah baginya, jika suaminya termasuk orang-orang yang benar."

Kelima pernyataan sumpah/ persaksian tersebut menjadi persyaratan *li'an*. Jadi, apabila dia mengurangi satu pernyataan dari kelima pernyataan sumpah tersebut, maka *li'an* hukumnya tidak sah, menurut keterangan yang telah kami kemukakan.

Apabila dia mengganti satu pernyataan dari kelima pernyataan *li'an* tersebut, maka menurut makna yang tampak dari pernyataan Al Kharqi, "Sesungguhnya dibolehkan mengganti pernyataannya, 'Aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang benar, ...', dengan pernyataan, 'Sesungguhnya kamu (istri) telah berbuat zina.', karena kedua pernyataan tersebut maknanya sama. Dan istri dibolehkan mengganti pernyataannya, 'Sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang berdusta.', dengan pernyataannya, 'Sesungguhnya kamu (suami) telah berdusta.', karena dia telah menyebutkan karakteristik *li'an* seperti pernyataan yang telah disebutkan."

Namun, mengikuti pernyataan nash *Kitabullah* lebih utama dan lebih baik. Apabila dia mengganti kata "Aku bersaksi" dengan satu dari

berbagai kata yang menunjukkan arti sumpah, misalnya dia menyatakan, "Aku bersumpah (*ahlafu, uqsimu, uuli*)," maka pernyataan tersebut dianggap tidak sah.

Abu Khathab mengemukakan pendapat lain yang berbeda di dalam masalah ini, "pernyataan tersebut dianggap sah. Karena dia menyampaikan maknanya, sehingga menyerupai kasus kalau dia mengganti pernyataannya, 'Sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang benar.', dengan pernyataannya, 'Sesungguhnya kamu (istri) telah berbuat zina."

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat mengenai masalah ini (mengganti redaksi *li'an*), pendapat yang shahih, penggantian redaksi *li'an* hukumnya tidak sah, karena apabila persyaratan yang dipertimbangkan di dalam *li'an* adalah harus menggunakan pernyataan persaksian (*syahadah*), maka redaksi lainnya tidak bisa menggantikan posisinya, seperti sejumlah persaksian mengenai sejumlah hak.

Alasan lain, *li'an* bertujuan menerapkan aturan yang memberatkan, dan menjadikan redaksi persaksian lebih mendatangkan aturan yang memberatkan, sehingga tidak dibolehkan meninggalkannya, oleh karena itu tidak dibolehkan mengucapkan pernyataan, "Aku bersumpah (*uqsimu*), demi Allah, ..." tanpa menyertakan kalimat yang dapat menggantikan posisi pernyataan "Aku bersaksi (*asyhadu*)."

Pendapat kedua; penggantian redaksi tersebut (*lamin ash-shadiqiin*) dengan redaksi lain yang memiliki arti yang sama dianggap sah, karena dia menyampaikan makna yang menyerupai redaksi sebelumnya. Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat yang sama seperti kedua pendapat ini.

Apabila dia mengganti kata "laknat" dengan "*ib'aad* (menjauhkan)," maka penggantian kata tersebut tidak boleh, karena kata *laknat* lebih mendatangkan efek jera dan lebih memberatkan hati banyak orang. Alasan lain, dia telah menyimpang dari redaksi yang telah

ditegaskan dalam *Kitabullah*. Menurut sebuah riwayat, penggantian redaksi tersebut hukumnya boleh karena makna kedua redaksi tersebut sama.

Apabila istri mengganti kata "murka (*ghadhab*)" dengan kata *laknat*, hukumnya tidak boleh, karena kata murka lebih keras. Oleh karena itu, kata ini khusus diperuntukkan bagi wanita. Karena wanita yang dikecam akibat perbuatan zinanya lebih buruk dan dosanya melakukan perbuatan zina lebih besar dibanding dosa suami yang menuduhnya berbuat zina.

Apabila dia mengganti kata *laknat* dengan kata murka (*sukhth*), maka jawabannya sesuai dengan dua pendapat tentang kasus ketika seorang suami mengganti redaksi *laknat* dengan kata "*ib'aad*" (menjauhkan). Sedang apabila seorang suami mengganti kata *laknat* dengan kata "murka" (*ghadhab*), maka ada kemungkinan dibolehkan, karena kata "murka" (*ghadhab*) maknanya lebih mendatangkan efek jera. Dan ada kemungkinan lain, yaitu tidak dibolehkan, karena bertentangan dengan redaksi yang telah ditegaskan (dalam *Kitabullah*).

Al Wazir Yahya bin Hubairah Rahimahullah *Ta'ala* menyatakan, "Di antara fuqaha` ada yang menyaratkan penambahan redaksi setelah pernyataan, 'Termasuk orang-orang yang benar,' yaitu redaksi, 'atas tuduhan berbuat zina yang kutuduhkan kepadanya.'

Dan ada yang menyaratkan tambahan redaksi dalam hal dirinya menolak tuduhan berbuat zina tersebut, 'atas tuduhan berbuat zina yang dia tuduhkan kepadaku.' Sedang menurutku itu tidak perlu, karena Allah telah menurunkan aturan tersebut dan menjelaskannya, tanpa menyebutkan persyaratan tersebut."

Sedangkan nasehat imam terhadap mereka berdua setelah persaksian keempat dan sebelum persaksian kelima hukumnya sunnah, menurut pendapat mayoritas ulama. Hal ini dikuatkan dengan keterangan yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, dia berkata,

“Ketika tiba giliran persaksian yang kelima, maka disampaikan nasehat, ‘Hai Hilal, takutlah kamu kepada Allah, karena yang kelima ini adalah persaksian yang menetapkan azab bagimu.’ Lalu Hilal berkata, ‘Demi Allah, Allah tidak akan menjatuhkan azab kepadaku karena persaksian yang kelima, sebagaimana Allah tidak menjatuhkan hukuman cambuk kepadaku karena mengeluarkan persaksian yang kelima.’ Lalu Hilal menyampaikan persaksian yang kelima.

Lalu tatkala persaksian yang kelima telah selesai, maka disampaikan nasehat pada istrinya, ‘Takutlah kamu kepada Allah, karena hukuman dunia lebih ringan dibanding azab akhirat, dan sesungguhnya yang kelima ini adalah persaksian yang menetapkan azab bagimu.’ Lalu dia terdiam sesaat, kemudian dia berkata, ‘Demi Allah, aku tidak akan membuka aib kaumku.’ Lantas dia memberikan persaksian yang kelima, ‘Sesungguhnya murka Allah bagi dirinya, jika dia (suamiku) termasuk orang-orang yang benar.”

Abu Ishaq Al Juzajani telah meriwayatkan melalui sanad milik dirinya sendiri hadits tentang sepasang suami istri yang melakukan *li'an*, dia berkata, “Lalu seorang suami memberikan persaksian sebanyak empat kali, yakni dengan menyatakan, ‘Demi Allah sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang benar.’ Kemudian hakim menyuruhnya, agar dia menutup mulutnya, lalu hakim memberikan nasehat, ‘celaka kamu! Semua hukuman itu lebih ringan bagimu dibanding laknat Allah.’, kemudian dilepaskan mulutnya, kemudian dia menyatakan, ‘Laknat Allah bagi dirinya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta.’.

Kemudian hakim memanggil istrinya, dan membacakan ayat *li'an* kepadanya, lalu dia memberikan persaksian sebanyak empat kali, ‘Demi Allah, sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang berdusta.’ Kemudian hakim menyuruhnya agar menutup mulutnya, dan memberikan nasehat, ‘Celaka kamu (istrinya)! Semua hukuman itu lebih

ringan bagimu dibanding azab Allah.," dan dia menuturkan hadits tersebut hingga selesai.

Syarat sah *li'an* ada enam:

Pertama; *li'an* dilakukan di hadapan hakim atau wakilnya.

Kedua; masing-masing dari sepasang suami istri menyatakan *li'an* sesudah dia mendapat perintah imam untuk melakukannya. Jadi, apabila dia cepat-cepat menyatakan *li'an* sebelum imam memerintahkannya untuk melakukan *li'an*, maka hukumnya tidak sah, seperti kasus kalau dia telah bersumpah sebelum hakim memintanya untuk bersumpah.

Ketiga; pernyataan *li'an* genap sebanyak lima kali. Apabila dia mengurangi satu dari kelima pernyataan *li'an* tersebut, maka *li'an* hukumnya tidak sah.

Keempat; masing-masing pihak mengeluarkan pernyataan *li'an* sesuai dengan formula yang telah diatur dalam *li'an*. Kecuali perbedaan pendapat yang telah kami kemukakan dalam penggantian redaksi *li'an* dengan redaksi yang masih memiliki kesamaan makna.

Kelima; tertib (berurutan). Jadi, apabila dia mendahulukan kata "laknat" dibanding keempat pernyataan *li'an* tersebut, atau istri mendahulukan *li'an*-nya dibanding *li'an* pihak suami, maka *li'an* tersebut dianggap tidak sah.

Keenam; memberikan isyarat dari masing-masing pihak yang melakukan *li'an* kepada pasangannya, jika dia hadir, dan menyebutkan nama serta nasabnya jika tidak hadir. Tidak disyaratkan mereka harus datang bersamaan. Bahkan kalau seandainya salah satu dari kedua pihak yang melakukan *li'an* itu tidak hadir di majlis *li'an*, contohnya apabila pihak suami melangsungkan *li'an* di dalam masjid, sedangkan istri di depan pintu masjid, karena dia tidak bisa masuk masjid, maka hal itu dibolehkan.

Tatkala sepasang suami istri tersebut mengerti bahasa Arab, maka tidak dibolehkan mengucapkan pernyataan *li'an* dengan selain bahasa Arab. Karena, aturan *li'an* yang telah disampaikan dalam Al Qur`an menggunakan bahasa Arab. Apabila keduanya tidak cakap berbahasa Arab, maka mereka dibolehkan menyatakan *li'an* dengan bahasa mereka, sesuai dengan kebutuhan.

Apabila hakim pandai bahasa mereka, maka hal tersebut dianggap telah mencukupi (sah). Dan dianjurkan untuk menghadirkan empat orang yang cakap berbahasa mereka. Apabila hakim tidak cakap berbahasa mereka, maka harus menghadirkan penerjemah.

Al Qadhi berkata, "Di dalam menterjemahkan bahasa mereka, kurang dari dua orang laki-laki yang adil dianggap tidak mencukupi." Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan yang tampak dari pernyataan Al Kharqi. Karena dia berkata, "Di dalam menterjemahkan bahasa orang non Arab yang meminta pertimbangan hukum kepadanya, jika hakim tidak mengerti bahasanya, tidak bisa diterima kalau kurang dari dua orang laki-laki yang adil, yang mengerti bahasanya."

Abu Al Khaththab mengemukakan riwayat lain yang berbeda, "Pernyataan satu orang yang adil dianggap mencukupi.," dan kami akan menjelasakan topik tersebut pada pembahasan yang lain, insya Allah *Ta'ala*.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila di tengah-tengah mereka melangsungkan *li'an* ada anak, maka masing-masing pihak harus menyebutkan anak tersebut. Misalnya tatkala seorang suami menyatakan, 'Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya dia (istriku) telah berbuat zina.' Maka dia harus menyatakan, 'dan anak ini bukanlah anakku.' Dan pihak istri menyatakan, 'Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya dia (suamiku) telah berdusta, dan anak ini adalah anaknya."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, ketika *li'an* yang dilakukan bertujuan mengingkari anak, maka harus menyebutkan anak tersebut dalam pernyataan *li'an* mereka. Asy-Syafi'i berpendapat, "istri tidak perlu menyebutkan anak tersebut. Karena dia tidak mengingkarinya. Akan tetapi yang perlu menyebutkan anak tersebut adalah suami yang hendak mengingkari anak tersebut."

Abu Al Khaththab menuturkan riwayat lain yang berbeda, "Masing-masing pihak tidak perlu menyebutkan anak tersebut, dan nasab anak langsung terputus dengan hilangnya status sebagai istri (*firasy*)."

Menurut kami, bahwasanya seseorang yang kehilangan haknya akibat *li'an*, penyebutannya menjadi persyaratan di dalam *li'an*, seperti halnya penyebutan wanita tersebut, dan wanita tersebut adalah salah satu dari pasangan suami istri, sehingga penyebutan anak tersebut menjadi persyaratan di dalam *li'an* istri, sama seperti *li'an* suami.

Alasan lain, keduanya adalah orang saling bersumpah atas suatu perkara, sehingga penyebutannya menjadi persyaratan di dalam pernyataan sumpah mereka, seperti dua orang yang memiliki pendapat yang bertentangan dalam bersumpah.

Sedangkan yang tampak dari pernyataan Al Kharqi, "penyebutan anak cukup dengan pernyataan seorang suami, 'Anak ini bukanlah anakku', dan dari pihak istri cukup dengan menyatakan, 'dan anak ini adalah anaknya."

Al Qadhi berkata, "disyaratkan agar dia menyatakan, 'Anak ini hasil dari perbuatan zina, dan anak ini bukan hasil dari hubungan intimku." Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Karena maksud yang dikehendaki dari pernyataannya "dan anak ini bukan hasil dari hubungan intimku." Adalah baik struktur tubuh maupun prilakunya, dan tidak cukup sebatas pernyataan, "hasil dari perbuatan zina."

Karena kadang dia meyakini bahwa hubungan intim dalam pernikahan yang batal disebut perbuatan zina. Sehingga kami harus menegaskan pengingkaran anak dengan menyebutkan kedua hal tersebut.

Menurut kami, seorang suami itu hanya bertujuan mengingkari anak di dalam *li'an*, sehingga cukup menyebutkan anak tersebut. Sama seperti kalau dia menyebutkan kedua redaksi tersebut. Apa yang mereka sebut dengan istilah penegasan itu (*ta`kiid*) adalah rekayasa hukum tanda disertai landasan hukum. Dan kemungkinan lain itu tidak akan hilang dengan cara menggabungkan salah satu dari kedua redaksi tersebut dengan redaksi yang lain, sehingga ketika dia meyakini bahwasanya anak tersebut hasil dari hubungan intim dalam pernikahan yang batal (*fasid*), dan dia meyakini bahwa hubungan intim itu adalah perbuatan zina, maka *li'an*-nya sah dengan menyatakan kedua redaksi tersebut sekaligus.

Dan terkadang dia menghendaki, bahwasanya anak tersebut tidak memiliki kemiripan denganku dari segi struktur tubuh maupun prilakunya. Atau maksudnya adalah, anak tersebut hasil dari hubungan intim dalam pernikahan yang batal.

Jadi, apabila dia tidak pernah menyebutkan anak tersebut dalam *li'an*, maka nasab anak tersebut tidak terputus dari dirinya. Dan apabila dia berkeinginan mengingkarinya, maka dia harus mengulang kembali *li'an*-nya, dan menyebutkan redaksi pengingkaran anak tersebut.

Tatkala seorang suami menuduh istrinya berbuat zina dengan seorang pria tertentu (dengan menyebut namanya; misalnya), maka dia telah menuduh dua-duanya berbuat zina. Ketika dia telah meli'an istrinya, maka hukuman cambuk yang menjadi hak istri gugur dari dirinya. Baik dia menyebutkan nama pria tersebut di dalam *li'an*-nya atau tidak.

Apabila dia enggan melakukan *li'an*, maka masing-masing dari keduanya berhak menuntut hukuman cambuk tersebut. Dan siapapun di antara mereka yang mengajukan tuntutan hukuman cambuk, maka dia harus dijatuhi hukuman cambuk untuk memenuhi tuntutannya.

Dan siapa yang enggan mengajukan penuntutan hukuman cambuk, maka dia tidak boleh dijatuhi hukuman cambuk untuk memenuhi haknya. Sama seperti kasus kalau dia menuduh seorang pria berbuat zina dengan seorang wanita tertentu. Demikian Abu Hanifah dan Malik berpendapat, kecuali pernyataan bahwa hukuman cambuknya tidak gugur akibat *li'an* istrinya.

Sebahagian pengikut madzhab kami berpendapat, "Tuduhan berbuat zina tersebut hanya berlaku bagi istri, hak menuntut dan hukuman cambuk tidak ada hubungannya dengan tuduhan zina selain istri. Karena Hilal bin Umayyah telah menuduh istrinya berbuat zina dengan Syarik bin Samha`, lalu Nabi ﷺ tidak pernah menjatuhkan hukuman cambuk kepadanya, dan tidak pula beliau menjatuhkan ta'zir untuk memenuhi haknya."

Sebahagian pengikut madzhab Asy-Syafi'i berpendapat, "wajib menjatuhkan hukuman cambuk.," apakah wajib menjatuhkan satu kali atau dua kali hukuman cambuk? Ada dua pendapat. Sebahagian mereka menyatakan kata sepakat "Tidak wajib kecuali satu kali hukuman cambuk."

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan mereka, bahwasanya ketika seorang suami melakukan *li'an* dan di dalam *li'an*-nya dia menyebutkan pria lain, maka hukumannya gugur dari dirinya, sedangkan jika dia tidak menyebutkannya, maka ada dua pendapat.

Sedangkan menurut kami, *li'an* adalah alat bukti bagi salah satu dari kedua pihak, sehingga *li'an* juga menjadi alat bukti bagi pihak yang lain, seperti halnya persaksian. Alasan lain, dia memiliki kepentingan mendesak untuk menuduh pria pezina itu, karena dia telah

merusak wanita yang berstatus istrinya. Kadang dia perlu menyebutkannya, agar kemiripan anak tersebut dengan pria yang dituduh berbuat zina itu dapat menjadi bukti petunjuk yang mendukung kebenaran tuduhan pihak yang menuduhnya. Sebagaimana Nabi mendapatkan bukti pendukung kebenaran Hilal melalui kemiripan anak tersebut dengan Syarik bin Samha`. Sehingga wajib menetapkan bahwa hukuman cambuk akibat menuduh pria pezina tersebut digugurkan dengan *li'an* yang menggugurkan hukuman cambuk akibat menuduh istrinya berbuat zina, dengan menganalogikan pria pezina itu pada istrinya tersebut.

Kalau seorang suami menuduh istrinya dan wanita yang bukan istrinya atau pria lain dengan dua kalimat yang berbeda, maka dia wajib dijatuhi dua hukuman cambuk untuk memenuhi tuntutan mereka berdua. Jadi, si suami bisa terbebas dari hukuman cambuk yang menjadi hak wanita yang bukan istrinya khusus dengan mendatangkan alat bukti saksi. Sedangkan untuk membebaskan dirinya dari hukuman cambuk yang menjadi hak istri adalah dengan mengajukan alat bukti saksi atau *li'an.*

Apabila dia menuduh mereka berdua berbuat zina dengan satu kalimat maka ketentuannya juga demikian. Hanya saja ketika dia enggan melakukan *li'an* dan tidak ada alat bukti saksi, apakah untuk memenuhi tuntutan mereka berdua dia wajib dijatuhi satu atau dua hukuman cambuk? Ada dua pendapat.

Pertama; dia hanya dijatuhi satu hukuman cambuk. Demikian Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i dalam qaul qadim berpendapat. Abu Hanifah menambahkan, "Baik tuduhan itu hanya satu kalimat atau beberapa kalimat yang berbeda.," kedua hukuman cambuk itu merupakan sejumlah hukuman dari jenis yang sama. Sehingga wajib menyatakan bahwa hukuman satu saling menghilangkan hukuman yang lain, contohnya seperti beberapa tuntutan hukuman berbuat zina.

Kedua; apabila mereka mengajukan penuntutan secara berkelompok, maka wajib dijatuhi satu hukuman cambuk. Sedangkan apabila mereka mengajukan penuntutan secara terpisah, maka setiap orang berhak menuntut hukuman cambuk, karena ketika mereka mengajukan penuntutan bersama-sama, maka tuntutan mereka hanya bisa dipenuhi satu hukuman cambuk.

Sedangkan jika mereka mengajukan penuntutan secara terpisah, tidak mungkin memposisikan satu hukuman cambuk untuk memenuhi hak orang yang tidak pernah mengajukan penuntutan. Karena tidak boleh menjatuhkan hukuman cambuk untuk memenuhi haknya sebelum ada penuntutan dari dirinya. Asy-Syafi'i menyatakan, "Mengenai persoalan hukuman cambuk, setiap orang berhak menuntut satu hukuman cambuk dalam kondisi apapun, karena hukuman cambuk adalah hak individu setiap orang, sehingga hukuman satu tidak menghilangkan hukuman yang lain, seperti halnya sejumlah utang."

Menurut kami, ketika seorang suami menuduh mereka berdua berbuat zina dengan satu kalimat, cukup menjatuhkan satu hukuman cambuk, karena kebohongannya tampak nyata dalam tuduhannya tersebut, dan bersihnya nama baik mereka berdua dari tuduhanya tersebut dengan cara menjatuhkan satu hukuman cambuk, sehingga satu hukuman cambuk sudah mencukupi, seperti kalau tuduhan berbuat zina itu ditujukan pada satu orang.

Dan tatkala dia menuduh mereka berbuat zina dengan dua kalimat yang berbeda, maka wajib menjatuhkan dua hukuman cambuk. Karena dua kalimat itu merupakan dua tuduhan terhadap dua orang yang berbeda. Sehingga masing-masing berhak menuntut satu hukuman cambuk. Sama seperti kalau dia menuduh orang kedua setelah dijatuhkannya hukuman cambuk yang menjadi hak orang pertama.

Demikian, ketentuan hukum ini berlaku untuk semua kasus ketika seseorang menuduh (berbuat zina) dua orang wanita yang bukan

istrinya atau sejumlah wanita yang bukan istrinya. Dan detailnya di dalam masalah ini sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan.

Tatkala seorang suami menuduh berbuat zina keempat orang istrinya, maka ketentuan hukumannya juga demikian. Apabila dia berkeinginan melakukan *li'an*, maka dia wajib melakukan *li'an* untuk setiap orang dengan *li'an* yang terpisah.

Dan dia memulai *li'an* untuk istri yang pertama kali mengajukan penuntutan hukuman cambuk. Kalau kesemua istrinya mengajukan penuntutan hukuman cambuk dan satu sama lain tidak ada yang mau mengalah, maka dia memulai *li'an* salah seorang dari mereka melalui pengundian.

Sementara jika satu sama lain saling mengalah, maka dia memulai *li'an* istri yang dia kehendaki di antara mereka. Apabila dia memulai *li'an* salah seorang di antara mereka tanpa proses pengundian, disertai dengan sikap saling tidak mau mengalah, maka *li'an* tersebut hukumnya sah.

Namun, ada kemungkinan cukup melakukan satu kali *li'an*, misalnya dia menyatakan, "Aku bersaksi, demi Allah, aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang benar atas tuduhan berbuat zina yang kutuduhkan kepada setiap orang dari istri-istriku yang berjumlah empat orang,." Dan setiap istri menyatakan, "Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang berdusta atas tuduhan berbuat zina yang dia tuduhkan kepadaku."

Karena tujuan *li'an* terpenuhi dengan pernyataan tersebut. Namun, yang pertama pendapat yang *ashah*. Karena *li'an* merupakan sejumlah pernyataan sumpah, sehingga posisi sekumpulan orang tidak bisa saling menggantikan satu sama lain. Seperti sejumlah pernyataan sumpah terkait utang piutang.

Kalau seorang suami berkata kepada istrinya, "Wahai wanita pezina putri wanita pezina," maka dia telah menuduh istrinya berbuat zina, dan telah menuduh ibunya berbuat zina, dengan dua kalimat yang berbeda. Aturan hukuman yang menjadi tuntutan mereka, sesuai dengan detail yang telah kami kemukakan.

Apabila mereka berdua sepakat bersama-sama mengajukan penuntutan hukuman cambuk, siapa diantara mereka yang tuntutannya diprioritaskan? Ada dua pendapat. *Pertama*; ibu, karena haknya lebih kuat, karena keberadaan hukumannya tidak bisa gugur kecuali dengan mendatangkan saksi. Alasan lain, ibu memiliki keistimewaan status sebagai ibu.

Kedua; diprioritaskan anak perempuan. Karena dia memulai menuduhnya pertama kali. Ketika dia telah dijatuhi hukuman untuk memenuhi tuntutan salah seorang dari mereka, kemudian dia wajib menerima hukuman cambuk untuk memenuhi tuntutan wanita yang lain, maka dia tidak boleh dijatuhi hukuman sampai dengan kulitnya sembuh dari hukuman yang menjadi hak wanita yang pertama.

Apabila muncul pertanyaan, "Sesungguhnya hukuman cambuk di dalam kasus ini adalah hak individu setiap orang, lalu mengapa kedua hukuman itu tidak dilakukan secara kontinyu, seperti halnya qisas, karena kalau seseorang memotong kedua tangan dua orang lelaki, maka kami pasti memotong kedua tangannya untuk memenuhi tuntutannya, dan kami tidak akan pernah menundanya?."

Kami menjawab, "Karena hukuman akibat menuduh berbuat zina tidak dijatuhkan berulang-ulang akibat berulang-ulang penyebabnya sebelum hukumannya ditegakkan, sehingga kontinuitas antara kedua hukuman di dalam kasus menuduh berbuat zina ini justru menghilangkan tujuan pokok hukuman itu sendiri. Sedangkan qisas, dibolehkan memotong seluruh anggota tubuh untuk memenuhi hak qisas satu orang, sehingga tatkala hal itu dibolehkan untuk memenuhi

tuntutan satu orang, maka untuk memenuhi tuntutan dua orang lebih dibolehkan."

Apabila seseorang berulang-ulang menuduh (berbuat zina) seorang pria yang baik-baik (yang suci, akil balig dan muslim), maka hanya ada satu riwayat yaitu dia hanya dijatuhi satu hukuman cambuk. Baik dia menuduhnya berbuat zina yang berbeda atau dia mengulang-ngulang tuduhan berbuat zina yang pertama.

Karena, kedua hukuman itu adalah dua tuntutan hukuman yang sama penyebabnya, sehingga kedua hukuman itu saling menutupi satu sama lain. Sama seperti berulang-ulang berbuat zina.

Apabila dia menuduhnya berbuat zina, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk untuk memenuhi haknya, kemudian dia kembali menuduhnya dengan perbuatan zina yang sama, maka dia tidak boleh dijatuhi hukuman cambuk. Karena dia telah nyata-nyata melakukan kebohongan dalam tuduhan tersebut yang dibuktikan dengan adanya hukuman cambuk tersebut, karena tidak ada kepentingan mendesak untuk kembali memperlihatkan kebohongan tuduhannya untuk kedua kalinya.

Tatkala Umar telah menjatuhkan hukuman cambuk kepada Abu Bakrah, saat dia memberikan kesaksian atas Al Mughirah bin Syu'bah, maka Abu Bakrah kembali mengulang tuduhannya, lalu Umar berniat hendak menjatuhkan hukuman cambuk kembali kepadanya, lalu Ali berkata pada Umar, "Bila engkau mencambuknya kembali, maka jatuhkanlah hukuman *rajam* (dilempari batu sampai meninggal) pada pasangannya.," lalu Umar mengurungkan niatnya. Akan tetapi, dia tetap menjatuhkan ta'zir sebagai bentuk kecaman dan teguran.

Al Qadhi menuturkan bahwa di dalam masalah ini ada riwayat lain yang berbeda, yaitu dia wajib dijatuhi hukuman untuk kedua kalinya. Sedangkan jika dia menuduhnya berbuat zina yang berbeda, maka dia wajib dijatuhi hukuman untuk memenuhi tuntutan yang lain, karena dia

telah menuduh pria yang baik-baik (yang suci, akil baligh dan muslim), dimana dia belum pernah dijatuhi hukuman cambuk, sehingga wajib menjatuhkan hukuman kepadanya seperti tuduhan berbuat zina yang pertama.

Alasan lain, penyebab hukuman cambuk tersebut ditemukan kembali setelah menjatuhkan hukuman tersebut, sehingga hukuman tersebut dijatuhkan kembali kepadanya, seperti kasus perzinaan dan pencurian.

Riwayat lain yang berbeda diriwayatkan dari Ahmad, "Tidak wajib menjatuhkan hukuman cambuk dalam tuduhan yang kedua, karena hukuman tersebut adalah hukuman yang pernah dijatuhkan pertama kali untuk memenuhi tuntutan pemilik hak tersebut, sehingga hukuman itu tidak boleh dijatuhkan kembali kepadanya, sebagaimana kalau dia menuduhnya berbuat zina yang pertama."

Berdasarkan riwayat ini, maka dia harus dijatuhi ta'zir sebagai bentuk kecaman dan teguran.

Riwayat kedua ini khusus diberlakukan dalam kasus ketika tuduhan yang kedua ini tidak berselang lama setelah hukuman pertama dijatuhkan. Sedangkan bila masa keduanya berjauhan, maka hukuman cambuk tersebut wajib dalam kondisi apapun. Karena tidak bisa hukumannya dijatuhkan cukup sekali karena tuduhan yang pertama saja, akibatnya kalau semacam itu, wajib menghindari penerapan hukuman tersebut kepadanya, karena dia telah menerima hukuman akibat tuduhan yang pertama.

Madzhab Asy-Syafi'i dalam kasus ini sama seperti madzhab kami. Hanya saja mereka pernah menceritakan dari Asy-Syafi'i dalam kasus ketika seseorang mengulang kembali tuduhan berbuat zina yang kedua sebelum hukuman dijatuhkan, ada dua pendapat. *Pertama*; wajib menjatuhkan satu hukuman cambuk. *Kedua*; wajib menjatuhkan sebanyak dua hukuman cambuk.

Sedangkan jika seseorang menuduh wanita yang bukan istrinya, dia kemudian menikahinya, kemudian dia menuduhnya berbuat zina, maka dia wajib dijatuhi hukuman untuk memenuhi tuntutan tuduhan yang pertama, dan tidak ada hukuman apapun yang wajib dijatuhkan kepadanya untuk tuduhan yang kedua, menurut pendapat Abu Bakar..

Pendapat serupa diceritakan dari Az-Zuhri, Ats-Tsauri dan kalangan rasionalis. Alasannya adalah kalau dia menuduh wanita yang bukan istrinya sebanyak dua kali, maka tidak wajib menjatuhkan hukuman lebih dari satu kali.

Al Qadhi memilih berpendapat, "Sesungguhnya jika dia menuduhnya berbuat zina yang pertama, maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman lebih dari satu kali, dan dia tidak berhak menggugurkannya kecuali dengan mengajukan saksi."

Apabila dia menuduhnya berbuat zina yang berbeda, maka aturannya sesuai dengan kedua riwayat tentang kasus ketika dia menuduh wanita yang bukan istrinya, kemudian dia dijatuhi hukuman untuk memenuhi tuntutannya, kemudian dia kembali menuduhnya berbuat zina yang berbeda, maka apabila kita mengatakan, "Wajib menjatuhkan hukuman sebanyak dua kali," lalu wanita tersebut mengajukan penuntutan tuduhan yang pertama, lalu dia mendatangkan saksi mengenai perzinaan tersebut, maka hukumannya gugur dari dirinya, dan dia tidak wajib dijatuhi hukuman untuk tuduhan yang kedua, karena dia bukan wanita yang baik-baik (yang suci, akil balig dan muslimah).

Apabila dia tidak mampu mendatangkan saksi, maka dia wajib dijatuhi hukuman untuk memenuhi tuntutannya. Ketika wanita tersebut mengajukan penuntutan akibat hukum tuduhan yang kedua, lalu dia mampu mendatangkan saksi perzinaan tersebut, atau dia meli'annya, maka hukuman gugur. Jika tidak, maka dia juga wajib dijatuhi hukuman

cambuk, karena tuduhan ini (kedua), akibat hukumnya berbeda dengan akibat hukum tuduhan yang pertama.

Karena tuduhan pertama akibat hukumnya adalah khusus hukuman cambuk, sedangkan tuduhan kedua akibat hukumnya adalah *li'an* dan hukuman cambuk. Lalu apabila dia mampu mendatangkan saksi, maka jawabannya jelas (hukumannya gugur), jika tidak maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk.

Al Qadhi berkata, "Jika dia mampu mendatangkan saksi perzinaan kedua, maka akibat hukum tuduhan pertama gugur." Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, karena dia statusnya bukan wanita yang baik-baik (*muhshanah*) (yang suci, akil balig dan muslim), dan dia tidak berhak menuntut hukuman wanita yang baik-baik (*muhshanah*) (yang suci, akil balig dan muslim).

Menurut kami, hilangnya status wanita yang baik-baik (*muhshanah*) (yang suci, akil balig dan muslim), dalam tuduhan kedua, tidak otomatis mengakibatkan hilangnya status tersebut pada masa sebelum kehilangan status itu terjadi. Seperti kasus kalau hukumannya telah dipenuhi sebelum mampu mendatangkan saksi.

Mungkin pernyataan tersebut dibangun berdasarkan pertimbangan masalah ketika seseorang menuduh seorang pria berbuat zina, lalu hukuman belum dijatuhkan atas pihak penuduh, sampai dengan pihak tertuduh berbuat zina.

Jika dia tidak mampu mendatangkan saksi kedua perbuatan zina tersebut, dan dia tidak melakukan *li'an* karena tuduhan yang kedua, maka tidak wajib kecuali satu hukuman. Ahmad telah menegaskan ketentuan hukum ini.

Alasan lain adalah kedua hukuman tersebut adalah dua hukuman dari dua jenis yang sama, sehingga tidak boleh menjatuhkan

salah satu dari kedua hukuman tersebut, karena kedua hukuman tersebut saling menutupi satu sama lain.

Sama seperti kasus, kalau dia menuduh istrinya saat dia masih berstatus wanita yang bukan istrinya, sebanyak dua kali.

Kalau dia menuduh istrinya berbuat zina, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk untuk memenuhi tuntutannya, kemudian dia mengulang kembali tuduhannya dengan perbuatan zina yang sama, maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman cambuk untuk memenuhi tuntutannya, sesuai dengan argumentasi yang telah kami kemukakan dalam masalah pengulangan tuduhan berzina terhadap pria lain.

Akan tetapi dia harus dijatuhi ta'zir karena telah menyakiti dan mencelanya, dan dia tidak berhak menghapuskan hukuman ta'zir dengan cara melakukan *li'an.* Karena ta'zir itu adalah bentuk kecaman, tidak sama dengan ta'zir tuduhan berbuat zina. Kecuali berdasarkan riwayat yang menetapkan bagi pria lain untuk berhak menuntut hukuman sebanyak dua kali, sebab mengulang tuduhan tersebut. Karena di dalam kasus ini dia dikenai hukuman cambuk, maka dia berhak menggugurkannya dengan cara melakukan *li'an.*

Apabila dia dikaruniai seorang anak setelah dia dijatuhi hukuman, lalu disebutkan bahwa dia terlahir dari hasil perzinaan tersebut, maka dia berhak melakukan *li'an* untuk menghilangkan nasabnya, menurut kedua riwayat tersebut, karena dia perlu mengingkari anak tersebut.

Apabila dia menuduhnya di saat masih berstatus suami istri sebanyak dua kali tuduhan atas dua kali perzinaan, maka dia tidak wajib dijatuhi kecuali satu kali hukuman, dan cukup melakukan sekali *li'an.* Karena *li'an* bermakna sumpah, sehingga ketika kedua hak tersebut dimiliki oleh satu orang, maka cukuplah baginya melakukan sekali sumpah.

Akan tetapi, dia perlu menyatakan, "Aku bersaksi, demi Allah, sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang benar atas tuduhan berbuat zina yang kutuduhkan kepadanya yakni kedua perzinaan tersebut."

Berbeda dengan kasus ketika dia menuduh berbuat zina dua orang wanita yang berstatus istri, tidak cukup bagi dirinya melakukan sekali *li'an*, karena sumpah tersebut harus ditujukan kepada setiap orang dari mereka, sehingga sumpah tersebut tidak bisa saling menutupi satu sama lain, seperti seluruh sumpah lainnya.

Apabila dia mampu mendatangkan saksi perzinaan pertama, maka akibat hukum tuduhan kedua gugur dari dirinya, karena status dia sebagai wanita yang baik-baik (yang suci, berakal/baligh, muslimah) telah hilang, dan tidak ada hak *li'an* kecuali, di dalam tuduhan tersebut ada nasab yang mana dia berkeinginan mengingkarinya.

Apabila dia mampu mendatangkan saksi perzinaan kedua, maka hukuman pertama tidak gugur, dan dia berhak menggugurkannya dengan cara melakukan *li'an* kecuali menurut Al Qadhi, karena hukuman pertama gugur akibat dia mampu mendatangkan saksi perzinaan yang kedua.

Tatkala dia menuduhnya berbuat zina di saat masih berstatus suami istri, dan dia telah meli'annya, dia kemudian menuduhnya berbuat zina yang pertama, maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman, karena dia benar-benar telah memastikan perzinaan pertama melalui *li'an*-nya.

Ada kemungkinan dia bisa dijatuhi hukuman, seperti kasus kalau pria yang bukan suami menuduhnya berbuat zina. Ini adalah pendapat Al Qadhi. Kalau seorang pria yang bukan suami menuduhnya berbuat zina atau perzinaan lain yang berbeda, maka dia wajib dijatuhi hukuman menurut mayoritas ulama, antara lain Ibnu Abbas, Az-Zuhri, Asy-Sya'bi, An-Nukha'i, Qatadah, Malik, Asy-Syafi'i dan Abu Ubaid.

Abu Ubaid telah menuturkan dari kalangan rasionalis, "Sesungguhnya mereka berkata, 'Jika dia tidak mengingkari anak akibat *li'an* istri, maka seorang yang menuduhnya berbuat zina harus dijatuhi hukuman cambuk, karena dia telah memisahkannya dari suaminya secara syara'."

Menurut kami, sesuai dengan keterangan yang telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dari Nabi ﷺ, sesungguhnya beliau bersabda, *"Siapa yang menuduhnya (berbuat zina) atau anaknya, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk."* (HR. Abu Daud). Ini adalah nash (keterangan yang tegas), karena keterangan tersebut menegaskan bagi seseorang yang menuduhnya berbuat zina, disamping itu anaknya terputus nasabnya secara syara dari suami yang melakukan *li'an.*

Alasan lain, perzinaannya tidak terbukti dan statusnya sebagai wanita baik-baik (*muhshanah*) (yang suci, berakal/baligh, muslimah) tidak hilang, akibatnya pihak yang menuduhnya berbuat zina wajib dijatuhi hukuman cambuk, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ

ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾

"*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.*" (Qs. An-Nuur [24]: 4).

Sama seperti kasus kalau dia tidak pernah mengingkari anaknya, maka jika dia mampu mendatangkan saksi, lalu seorang penuduh menuduhnya berbuat zina tersebut atau perbuatan zina yang lain, maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman, karena statusnya sebagai

wanita baik-baik (*muhshanah*) (yang suci, berakal/baligh, muslimah) telah hilang.

Alasan lain, tuduhan berbuat zina ini tidak mendatangkan kesusahan kepadanya, akan tetapi kesusahan itu datang akibat adanya saksi. Akan tetapi dia harus dijatuhi hukuman ta'zir karena telah mencela dan menyakitinya. Demikian ketentuan hukum ini berlaku bagi semua orang yang perbuatan zinanya terbukti karena ada saksi, yang pihak penuduhnya tidak dikenai hukuman cambuk. Demikian Asy-Syafi'i dan kalangan rasionalis berpendapat.

Akan tetapi dia harus dijatuhi hukuman ta'zir karena telah mencela dan menyakitinya. Dan suami tidak memiliki hak menggugurkannya dari dirinya melalui *li'an*. Sesuai dengan argumentasi yang telah kami kemukakan.

Apabila dia menuduh istrinya berbuat zina, dan telah meli'annya, kemudian dia menuduhnya berbuat zina yang berbeda, maka dia wajib dijatuhi hukuman, karena istrinya telah terthalak bain akibat *li'an* tersebut, dan statusnya sudah bukan istri, kecuali dia menyandarkan perzinaan tersebut ke masa di mana masih terjalin ikatan suami istri, jika demikian, apabila di dalam kasus tersebut ada nasab yang mana dia berkeinginan mengingkarinya, maka dia berhak melakukan *li'an* untuk mengingkarinya, jika tidak maka dia wajib dikenai hukuman, dan tidak ada *li'an* lagi di antara mereka.

Abu Al Qasim berkata, "Apabila seorang suami mau melakukan *li'an*, sementara istrinya enggan melakukan *li'an*, maka tidak ada hukuman cambuk bagi istrinya, sedangkan status suami istri masih tetap seperti kondisi semula."

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah, apabila seorang suami mau melakukan *li'an*, sementara istrinya menolak melakukan *li'an*, maka tidak ada hukuman cambuk bagi istrinya. Demikian Al Hasan, Al Auza'i, dan kalangan rasionalis berpendapat.

Keterangan tersebut telah diriwayatkan dari Al Harits Al Ukliy dan Atha` Al Khurasani. Semantara Makhul, Asy-Sya'bi, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur, Abu Ishaq Al Juzajani, dan Ibnu Al Mundzir memilih berpendapat, "Istri tersebut wajib dijatuhi hukuman cambuk, hal ini dikuatkan oleh firman Allah *Ta'ala*,

وَيَدْرَؤُا عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ﴿٨﴾

'*Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah...*' (Qs. An-Nuur [24]: 8). Hukuman yang mana *li'an*-nya dapat menghindarkan dirinya dari hukuman tersebut adalah hukuman yang disebutkan dalam firman Allah *Ta'ala*,

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

'*Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.*' (Qs. An-Nuur [24]: 2."

Alasan lain, dengan *li'an*nya suami maka perbuatan zinanya jelas-jelas terbukti, sehingga dia wajib dijatuhi hukuman, seperti kasus kalau empat orang saksi memberikan persaksian yang memberatkan dirinya.

Menurut kami, perbuatan zinanya tidak pernah terbukti, sehingga dia tidak wajib dijatuhi hukuman. Sama seperti kasus kalau suami tidak pernah melakukan *li'an*.

Landasan argumentasi pernyataan tersebut adalah, pembuktian perbuatan zinanya adakalanya melalui *li'an* suami atau penolakannya melakukan *li'an*, atau kedua-duanya, tidak bisa hanya dibuktikan dengan *li'an* suami, karena kalau perbuatan zinanya memiliki kekuatan hukum tetap akibat *li'an*, maka *li'an* istri tidak perlu diperdengarkan, dan tidak wajib menjatuhkan hukuman atas pihak penuduhnya.

Alasan lain adalah *li'an* kadang bermakna sumpah dan kadang bermakna persaksian, dan masing-masing dari kedua hal tersebut tidak pernah menetapkan dia berhak menuntut hukuman atas orang lain, dan tidak bisa hak itu (hukuman) memiliki kekuatan hukum tetap akibat penolakan istri melakukan *li'an*. Karena hukuman tidak akan memiliki kekuatan hukum tetap akibat penolakan tersebut.

Oleh sebab itu, hukuman dihindari akibat sejumlah bukti yang absurd, sehingga hukuman itu tidak memiliki kekuatan hukum tetap akibat sejumlah bukti semacam itu.

Hal itu karena penolakan *li'an* memuat kemungkinan karena dia wanita yang sangat tertutup atau lidahnya yang kaku, atau alasan lainnya. Sehingga tidak boleh menetapkan hukuman cambuk yang di dalam pembuktiannya mempertimbangkan sejumlah saksi melebihi saksi yang menjadi persyaratan dalam sejumlah hukuman lainnya.

Disyaratkan bagi mereka (yang menjadi saksi) harus menerangkan gambaran perbuatan zina tersebut, dan mendeskripsikannya melalui kata-kata, selain itu dianggap berlebihan dalam menghilangkan sejumlah hal yang samar dari dirinya, dan menjadi pintu masuk untuk menggugurkan hukuman. Hukuman itu tidak boleh diputuskan akibat penolakan, yang memang hakikatnya di dalam

penjatuhan hukuman tersebut masih menyimpan unsur yang absurd, apapun hukumannya selain yang berhubungan dengan persoalan kekayaan tidak boleh diputuskan akibat penolakan tersebut.

Di samping itu Asy-Syafi'i tidak pernah berpendapat, boleh mengambil keputusan hukum tentang sesuatu perkara akibat penolakan tersebut. Bagaimana lalu hukuman tersebut diputuskan akibat penolakan tersebut di dalam persoalan yang sangat besar ini, sangat sulit untuk dibuktikan, dan sangat mudah hilang.

Alasan lain adalah, kalau seorang istri mengakui perbuatan zinanya dengan mengucapkannya secara lisan, kemudian dia menarik kembali pengakuannya, maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman. Sehingga hukuman itu lebih tidak wajib lagi dijatuhkan, akibat dia menolak melakukan sumpah yang menyatakan kebersihan dirinya (dari tuduhan tersebut).

Tidak boleh memutuskan menjatuhkan hukuman tersebut akibat sumpah yang dilakukan sepihak dan penolakan bersumpah. Karena sesuatu yang tidak bisa diputuskan akibat sumpah sepihak, maka tidak boleh pula diputuskan akibat sumpah sepihak disertai penolakan dari pihak lain, seperti seluruh hak lainnya.

Kesamaran yang ada pada diri masing-masing dari mereka, tidak bisa hilang dengan cara menggabungkan sumpah satu dengan sumpah yang lain.

Karena, penolakan istri itu memuat kemungkinan karena dia sangat pemalu dan kesulitan untuk mengucapkan pernyataan *li'an* di hadapan sekumpulan orang banyak, yang tidak bisa hilang akibat *li'an* suami.

Hukuman itu bisa berupa hukuman kurungan atau lainnya, jadi tidak mesti harus hukuman cambuk. Apabila memuat kemungkinan bahwa hukuman cambuk itulah yang dikehendaki, maka hukuman itu

tidak boleh ditetapkan akibat bukti yang masih menyimpan kemungkinan lain (harus bukti yang meyakinkan).

Argumentasi yang telah kami kemukakan itu kadang lebih diunggulkan, sesuai dengan pernyataan Umar Radhiyallahu Anhu, "Bahwasanya hukuman itu diberlakukan bagi orang yang berbuat zina, dan dia benar-benar terpelihara/ bersih (*muhshan*) jika ada saksi, atau ada janin dalam kandungan atau ada pengakuan.," dia menyebutkan sejumlah faktor yang menetapkan hukuman, namun tidak pernah menyebutkan *li'an.*

Ada beragam riwayat tentang aturan yang diberlakukan terhadap istri yang menolak melakukan *li'an* tersebut. Sebuah riwayat menyatakan, "harus dilakukan penahanan atas dirinya, hingga dia mau melakukan *li'an* atau dia memberikan pengakuan perbuatan zinanya tersebut sebanyak empat kali."

Ahmad menyatakan, "lalu apabila istri tersebut tetap menolak melakukan *li'an* sesudah suami mau melakukan *li'an*, maka aku akan memaksanya agar melakukan *li'an*, dan aku akan mengambil keputusan menetapkan hukuman rajam atas dirinya, karena kalau dia mengaku dengan mengucapkannya secara lisan, maka aku tidak akan menjatuhkan hukuman rajam kepadanya, jika dia menarik kembali pengakuannya, lalu bagaimana kalau dia menolak melakukan *li'an*?, nasab anak tidak hilang kecuali setelah mereka berdua semuanya mau malakukan *li'an*, karena status wanita itu sebagai istri masih tetap ada sampai dengan dia mau melakukan *li'an*, dan anak tersebut tetap sebagai anak suami wanita yang berstatus istri."

Al Qadhi berkata, "Riwayat ini *ashah*, dan ini menjadi pendapat orang yang sepakat dengan madzhab kami dalam segi tidak ada hukuman yang dijatuhkan atas istri. Hal tersebut dikuatkan dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ﴿٨﴾

'*Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah...*' (Qs. An-Nuur [24]: 8). Firman Allah ini menegaskan bahwa seorang istri jika tidak mau memberikan persaksian, maka hukuman itu tidak terhindar dari dirinya."

Riwayat kedua; dia dibiarkan bebas. Ini adalah pendapat Abu Bakar. Alasannya` hukuman itu tidak wajib dijatuhkan atas dirinya, sehingga wajib membiarkannya bebas. Sama seperti kasus kalau saksi tidak sempurna. Sedangkan ikatan suami istri, tidak hilang, dan anak tersebut tidak terputus nasabnya selama *li'an* di antara mereka belum selesai dilakukan, menurut pendapat mayoritas ulama kecuali Asy-Syafi'i. Karena dia memutuskan terjadinya perpisahan (*furqah*) dan pengingkaran anak tersebut cukup hanya melalui *li'an* suami. Kami telah menjelaskan hal tersebut.

Abu Al Qasim berkata, "Demikian pula apabila istri memberikan pengakuan kurang dari empat kali."

Secara garis besar maksud pernyataanya adalah, seorang suami jika telah menuduh istrinya berbuat zina, lalu dia membenarkan tuduhannya, dan mengakui perbuatan zina tersebut satu kali, dua kali atau tiga kali, maka dia tidak wajib dijatuhi hukuman. Karena hukuman itu tidak memiliki kekuatan hukum tetap kecuali dengan adanya pengakuan sebanyak empat kali, sesuai dengan aturan yang disebutkan dalam bab *Hudud*.

Kemudian apabila pembenarannya terhadap tuduhan perbuatan zina tersebut sebelum *li'an* suami, maka tidak ada *li'an* antara mereka. Karena *li'an* seperti halnya alat bukti saksi dilakukan disertai dengan penolakan tuduhan tersebut.

Apabila sesudah *li'an* suami, maka istri tidak boleh melakukan *li'an*, karena dia tidak boleh menyatakan sumpah yang disertai dengan pengakuan atas perbuatannya tersebut. Status hukumnya seperti status hukum dalam kasus kalau dia menolak *li'an* tanpa disertai dengan pengakuan. Demikian Abu Hanifah berpendapat.

Asy-Syafi'i berpendapat, "Apabila istri membenarkan tuduhannya sebelum *li'an* suami, maka dia wajib dijatuhi hukuman, dan suami tidak perlu melakukan *li'an* kecuali dalam kasus tersebut ada nasab yang mana dia berkeinginan mengingkarinya, maka dia boleh melakukan *li'an* seorang diri, dan nasab tersebut terputus hanya melalui *li'an*-nya, serta istri tetap harus dijatuhi hukuman sesuai dengan aturan bahwa nasab terputus hanya melalui *li'an*-nya, terjadi perpisahan, dan hukuman tersebut wajib dijatuhkan, karena hukuman itu cukup hanya dengan sekali pengakuan." Kaidah-kaidah ini sebahagian besar telah dikemukakan.

Apabila istri memberikan pengakuan sebanyak empat kali, maka wajib dijatuhi hukuman, dan tidak ada *li'an* antara mereka, jika dalam kasus tersebut tidak ada nasab yang mana dia berkeinginan mengingkarinya.

Apabila dia menarik kembali pengakuannya, hukuman gugur dari dirinya, sepengetahuan kami tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Demikian Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berpendapat.

Karena penarikan kembali pengakuan akibat adanya hukuman tersebut bisa diterima. Dan suami tidak perlu melakukan *li'an* untuk menghindari hukuman tersebut, karena hukuman tidak wajib dijatuhkan atas dirinya karena istrinya telah membenarkan tuduhannya.

Apabila dia berkeinginan melakukan *li'an* untuk mengingkari nasab, maka yang tampak dari pernyataan Al Kharqi adalah, "Dia sama

sekali tidak perlu melakukan itu semua dalam semua contoh kasus tersebut." Ini adalah pendapat kalangan rasionalis.

Asy-Syafi'i berkata, "Dia boleh meli'an istrinya untuk mengingkari nasab tersebut dalam semua contoh kasus tersebut. Karena kalau istri tersebut adalah wanita yang terpelihara dirinya (dari perbuatan zina) serta wanita yang baik-baik, lalu dia menyatakan suaminya telah berdusta, maka dia memiliki hak mengingkari anaknya. Lalu apabila dia wanita pezina, lalu dia membenarkan tuduhannya, maka dia lebih berhak lagi mengingkari anaknya."

Sudut pandang pendapat pertama, pengingkaran anak hanya bisa terjadi melalui *li'an* mereka berdua secara bersamaan, padahal *li'an* benar-benar sulit dilakukan oleh mereka.

Alasan lain dia tidak dianjurkan bersumpah untuk mengingkari sesuatu yang dia telah akui, sehingga pengingkaran anak sangat sulit dapat diwujudkan, karena kesulitan mewujudkan penyebabnya. Seperti kasus kalau suami meninggal sesudah menuduh berbuat zina dan sebelum melakukan *li'an.*

Kalau seorang suami berkata pada istrinya, "Wahai wanita pezina.," lalu istrinya membalas dengan kata-kata, "Denganmu aku berbuat zina," maka tidak ada hukuman atas istrinya dan tidak pula atas suaminya.

Para pengikut madzhab Asy-Syafi'i menyatakan, "Suami wajib dijatuhi hukuman akibat menuduh berbuat zina. Karena ada kemungkinan maksud istri mengucapkan kata-kata tersebut tujuannya adalah membersihkan tuduhan zina dari dirinya. Seperti kerap digunakan oleh pakar hukum adat dalam kasus ketika seseorang berkata, 'kamu telah mencuri', lalu lawan bicaranya membalas dengan kata-kata, 'bersamamu aku mencuri', maksudnya aku tidak pernah mencuri karena kamu tidak pernah mencuri."

Menurut kami, istrinya tersebut membenarkannya dalam hal tuduhannya terhadap dirinya, sehingga kasus ini menyerupai kasus kalau dia berkata (dalam naskah lain; istrinya berkata), "Kamu benar." Tidak ada hukuman atas dirinya, karena hukuman berbuat zina tidak memiliki kekuatan hukum tetap kecuali dengan adanya pengakuan (berbuat zina) sebanyak empat kali. Dan istri tidak wajib dijatuhi hukuman menuduh berbuat zina, karena dia tidak pernah menuduh suaminya berbuat zina, akan tetapi dia hanya mengakui dirinya berbuat zina dengan suaminya.

Pernyataan tersebut mungkin saja terlontar tanpa bermaksud menyatakan bahwa suaminya adalah seorang pezina. Contohnya seorang suami menduga wanita tersebut adalah istrinya, dan wanita itu mengetahui bahwa pria itu bukan suaminya.

Alasan lain besar kemungkinan istri itu bermaksud membersihkan perbuatan zina tersebut dari diri mereka berdua, seperti contoh yang telah mereka kemukakan. Atau maksudnya adalah, "Tidak ada yang pernah menyetubuhiku kecuali kamu, jadi apabila hubungan intim itu bukan perbuatan zina (apabila itu perbuatan zina), maka kamu adalah pasanganku dalam melakukannya."

Hukuman tidak wajib dijatuhkan disertai kondisi yang memuat kemungkinan lain, dan dengan gugurnya hukuman dari seorang suami akibat pembenaran istri secara konkret tidak memastikan hukuman wajib dijatuhkan atas istrinya disertai kondisi yang masih memuat kemungkinan lain. Karena hukuman itu mesti dihindari akibat sejumlah bukti yang absurd, dan hukuman tidak wajib dijatuhkan akibat kondisi yang masih memuat kemungkinan lain.

Kalau seorang suami berkata, "Wahai wanita pezina," lalu istrinya membalas, "kamu lebih berzina dibandingku," Abu Bakar menyatakan, "Di dalam contoh kasus ini sama seperti kasus sebelumnya; yakni tidak ada hukuman yang wajib dijatuhkan atas suami

akibat istri membenarkan pernyataannya, dan tidak pula atas istri." Sesuai keterangan yang telah kami kemukakan sebelumnya.

Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis berkata, "Pernyataan istri tersebut bukanlah tuduhan berbuat zina," Asy-Syafi'i berkata, "Kecuali istri berkeinginan menuduh suaminya berbuat zina. Karena memuat kemungkinan maksud pernyataan istrinya adalah, 'Dia telah menyetubuhiku, dan dia adalah suamiku, lalu jika benar demikian, maka dia lebih kuat dibandingku dalam berhubungan intim tersebut."

Al Qadhi berkata, "Istri wajib dijatuhi hukuman karena dia telah menuduh suaminya berbuat zina, dan tidak ada hukuman atas suami, karena istrinya membenarkan tuduhan tersebut, dan dia telah mengeluarkan pernyataan tuduhan berbuat zina terhadap suaminya secara konkret dan tegas, sehingga dia (istrinya) wajib dijatuhi hukuman tersebut.

Seperti kasus kalau istrinya berkata, 'Kamu pria pezina.', adanya kemungkinan lain disertai dengan tuduhan yang konkret dan tegas tidak menghalangi penetapan hukuman tersebut. Sama seperti kasus kalau istrinya berkata, 'Kamu pria pezina."

Sedangkan apabila seorang suami berkata, "Wahai wanita pezina," lalu istrinya membalas dengan kata-kata, "Bahkan kamu pria pezina," maka masing-masing dari mereka adalah seorang yang menuduh pasangannya berbuat zina, yang wajib dijatuhkan hukuman atas dirinya.

Hanya saja istri tidak memiliki hak menggugurkan hukumannya kecuali dengan cara mengajukan saksi. Sedangkan suami memiliki hak menggugurkan hukumannya dengan cara mengajukan saksi dan *li'an.*

Wallahua'lam

كِتَابُ الْعِدَّةِ

KITAB *IDDAH*

Kewajiban menjalani masa *iddah* didasari oleh Al Qur`an, sunnah dan ijma' ulama. Dalil al-qurannya adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Dan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan

yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4), kemudian firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaknya para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Dasar sunnahnya adalah sabda Rasulullah ﷺ,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan Hari Kiamat berkabung lebih dari tiga hari kecuali jika yang meninggalnya adalah suaminya. Jika yang meninggalnya adalah sang suami, maka ia melakukannya selama 4 bulan 10 hari."[23]

Rasulullah ﷺ pernah berkata kepada Fathimah binti Qisra,

---

[23] HR. Al Bukhari (Pembahasan: Jenazah, 3/Hadits. 1281/*Fathul Baari*), Muslim (Pembahasan: Thalak, 2/1386, 1487/hlm. 1123, 1124); Abu Daud (Pembahasan: Thalak, 2/hlm. 2299); At-Tirmidzi (3/Hadits. 1196); An-Nasa`i (6/Hadits. 3534); Imam Ibnu Majah (1/Hadits. 2085–2087); Imam Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/597) dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (5/85) (6/184, 249, 581, 286, 324, 326, 408, 426).

اعْتَدِي فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ.

"Jalanilah masa iddahmu di rumah Ibnu Ummi maktum."[24] Dan masih banyak lagi hadits-hadits lain yang senada dengan hadits ini.

Kaum muslimin telah sepakat tentang kewajiban menjalani masa *iddah.* Meski demikian, mereka berbeda pendapat dalam beberapa permasalahan. Mereka juga sepakat; seorang wanita yang dicerai oleh suaminya sebelum terjadinya hubungan seksual diantara keduanya tidak diwajibkan menjalani masa *iddah.* Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ﴿٤٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya, maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49), sebab kewajiban menjalani masa *iddah* diberlakukan untuk memastikan kosongnya rahim si wanita.

Ketika si wanita dicerai dalam kondisi belum disentuh, berarti dapat dipastikan bahwa rahimnya belum terisi. Kaidah ini berlaku dalam setiap terputusnya pernikahan semasa hidup; baik dengan jalan *fasakh*

---

[24] Hadits ini telah ditakhrij.

(Batalnya akad nikah), atau karena suami istri tersebut saudara sesusuan, pisah karena adanya aib (cacat fisik), *li'an*, atau karena perbedaan agama.

Pasal: Seorang wanita kafir dzimmi juga wajib menjalani masa *iddah*. Tidak ada perbedaan dalam masalah ini; apakah suaminya beragama Islam atau sama dengan agama istrinya yang kafir. Menurut Imam Abu Hanifah bahwa jika dalam ajaran agama yang dipeluk oleh wanita dzimmi tersebut tidak terdapat ajaran tentang *iddah*, maka si wanita tidak wajib menjalani masa *iddah*. Sebab mereka (orang kafir) tidak terkena kewajiban melaksanakan ketentuan atau aturan yang berlaku dalam agama Islam.

Dalil kami dalam masalah ini adalah keumuman ayat Al Qur`an tentang masalah ini. Disisi lain, wanita dzimmi tersebut berstatus *ba`in* setelah terjadinya hubungan seksual dengan sang suami. Dengan demikian, *iddah*nya sama dengan *iddah* wanita muslimah. Pendapat ini dianut oleh kebanyakan ulama. Diantara mereka adalah Imam Malik, Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Ubaid dan ulama ahli ra'yi serta para ulama yang mengikuti pendapat mereka. Meski demikian, ada satu riwayat dari Imam Malik yang menyatakan bahwa jika wanita dzimmi tersebut ditinggal wafat suaminya, maka *iddah*nya hanya satu kali masa haid.

Dalil kami dalam menyanggah pendapat diatas adalah keumuman ayat dalam Al Qur`an,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaknya para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Pasal: Wanita yang menjalani masa *iddah* terbagi menjadi tiga kelompok;

1. Wanita yang sedang hamil.

   Setiap wanita yang hamil dari pernikahannya dengan seorang laki-laki; jika pernikahannya tersebut terputus dengan sebab thalak, *fasakh* atau suaminya wafat, baik si wanita tersebut berstatus sebagai orang merdeka ataupun budak, muslim ataupun kafir dzimmi, dalam kondisi yang demikian, masa *iddah*nya adalah hingga dia melahirkan. Meski dia melahirkan beberapa jam setelah terputusnya tali pernikahan. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

   وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

   "Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

2. Wanita yang menjalani *iddah* dengan hitungan quru;. Setiap wanita yang tali pernikahannya terputus semasa ia hidup atau wanita yang digauli tanpa akad nikah; jika wanita tersebut masih mengalami masa *quru'*, maka *iddah*nya adalah menjalani masa *quru`*. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

   وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

   "Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru`...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

3. Wanita yang menjalani masa *iddah*nya dengan mengikuti hitungan bulan.

Setiap wanita yang seharusnya mengikuti aturan *quru'*, jika dia tidak lagi mengalami masa *quru'*, maka *iddah*nya adalah dengan hitungan bulan. Ini terjadi pada wanita yang sudah menikah, namun usianya belum baligh atau usianya sudah sangat tua dan tidak lagi mengalami haid. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4)

Wanita yang semula mengalami masa haid, kemudian tiba-tiba haidnya terhenti dan tidak lagi mengalami haid dan tidak diketahui penyebab terjadinya kondisi yang demikian, maka masa *iddah*nya adalah sembilan bulan. *Iddah*nya wanita yang mengalami masa menopouse, wanita yang ditinggal wafat suaminya dan tidak dalam kondisi hamil, baik wafatnya sang suami setelah melakukan hubungan seksual atau belum; baik wanita tersebut statusnya budak atau wanita merdeka; maka masa *iddah*nya adalah dengan hitungan bulan. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ

بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaknya para istri itu) menangguhkan dirinya (beridah) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Pasal: Setiap terputusnya tali pernikahan antara sepasang suami istri, maka *iddah*nya adalah *iddah* thalak; baik terputusnya tali pernikahan tersebut dengan sebab *khulu', li'an, radha'* (saudara sesusuan), *fasakh*, aib, tidak mampu memberikan nafkah, dibebaskan dari perbudakan, perbedaan agama atau karena sebab yang lain. Inilah pendapat yang dianut oleh kebanyakan ulama.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa *iddah*nya wanita yang di-*li'an* adalah enam bulan. Meski demikian, pendapat ini ditolak oleh mayoritas ulama. Menurut mereka, *iddah*nya sama dengan *iddah* wanita yang dithalak. Sebab *li'an* adalah terputusnya tali pernikahan semasa hidup. Dengan demikian, kondisinya disamakan dengan wanita yang dithalak.

Kebanyakan ulama berpendapat bahwa wanita yang di-*khulu' iddah*nya sama dengan wanita yang dithalak. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Sa'id bin Al Musayyab, Salim bin Abdullah, Urwah, Sulaiman bin Yasar, Umar bin Abdul Aziz, Imam Al Hasan, Imam Sya'bi, Imam An-Nakha'i, Az-Zuhri, Qatadah, Khalas bin Umar, Abu Iyadh, Imam Malik, Imam Laits, Imam Auza'i dan Imam Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Utsman bin Affan ﷺ, Ibnu Umar ﷺ, Ibnu Abbas ﷺ, Abban bin Utsman, Ishaq dan Ibnul Mundzir bahwa wanita yang di-*khulu'*, masa *iddah*nya adalah satu kali haid.

Ibnu Al Qasim meriwayatkan pendapat yang demikian dari Imam Ahmad bin Hanbal ﷺ berdasarkan sebuah riwayat dari Ibnu Abbas ﷺ, istri Tsabit bin Qais telah di-*khulu'*, kemudian Nabi ﷺ memerintahkannya menjalani masa *iddah* selama satu kali *iddah*. Hadits yang demikian juga diriwayatkan oleh An-Nasa`i.[25]

Hal yang serupa juga diriwayatkan dari Rabi binti Mu'awadz dan Ustman bin Affan ﷺ juga menetapkan dengan cara yang demikian. Keputusan Utsman yang demikian diriwayatkan oleh An-Nasa`i dan Ibnu Majah.[26]

Dalil pendapat kami adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru`."* (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Sebab, terputusnya tali pernikahan tersebut terjadi sewaktu keduanya masih hidup dan setelah terjadinya hubungan seksual dalam pernikahan. Oleh karena itu, masa *iddah*nya adalah tiga kali *quru`, seperti pada kasus selain *khulu'*.

Adapun mengenai pernyataan Nabi ﷺ yang berbunyi,

قُرْءُ الأَمَةِ حَيْضَتَانِ.

25 HR. Muslim (Pembahasan: Thalak, 2/36/Hadits. 1114); Abu Daud (Pembahasan: Thalak, 2/Hadits. 2284) dan An-Nasa`i (6/Hadits. 324).

26 HR. An-Nasa`i (*Sunan An-Nasa`I*, pembahasan: Thalak, 6/3498); Ibnu Majah (*Sunan Ibnu Majah*, pembahasan: Thalak, 1/Hadits. 2058) dan Malik (*Al Muwaththa`*, pembahasan: Thalak, 2/33/565). Sanadnya *shahih*.

"Wanita yang berstatus budak, iddahnya selama dua kali haid."[27] Hadits tersebut bersifat umum dan hadits yang diriwayatkan oleh Ikrimah berstatus *mursal*. Imam Abu Bakar menyatakan bahwa hadits tersebut statusnya *dha'if mursal* dan pernyataan Utsman ﷺ, Ibnu Abbas ﷺ bertentangan dengan pendapat Umar ﷺ dan Imam Ali ﷺ. Keduanya (Umar ﷺ dan Imam Ali ﷺ) mengatakan bahwa *iddah*nya adalah tiga kali masa haid dan pendapat keduanya lebih utama untuk diikuti.

Mengenai pendapat Ibnu Umar, Imam Malik dan Nafi' meriwayatkan bahwa dia (Ibnu Umar ﷺ) mengatakan: *Iddah*nya wanita yang *khulu'* sama dengan *iddah*nya wanita yang dithalak.[28] Dan inilah riwayat yang paling *shahih* dari Ibnu Umar ﷺ.

Pasal: Wanita yang telah disetubuhi berdasarkan akad nikah yang bersifat syubhat menjalani masa *iddah* seperti wanita yang dithalak. Demikian pula hukum wanita yang dinikahi dengan pernikahan yang bersifat *fasid*. Pendapat yang demikian dianut oleh Imam Asy-Syafi'i. Sebab wanita yang pernah disetubuhi dalam pernikahan yang pernikahan yang bersifat *fasid* dalam masalah rahimnya tidak kosong dan dinasabkannya anak yang lahir dari pernikahan yang demikian, sama dengan persetubuhan yang terjadi dalam pernikahan yang *shahih*. Oleh karena itu, masalah *iddah*nya disamakan.

Jika seorang wanita yang sudah memiliki suami disetubuhi berdasarkan pernikahan yang bersifat syubhat, maka wanita tersebut tidak boleh digauli oleh suami aslinya sebelum masa *iddah*nya selesai,

---

[27] Riwayat ini telah ditakhrij.
[28] HR. Malik (*Al Muwaththa*, pembahasan: Thalak, 2/33/565). dari Abdullah bin Umar ﷺ.

agar tidak terjadi percampuran air mani dan terjadinya kerancuan nasab sang anak. Meski demikian, suaminya boleh bemesraan dengan istrinya. Yang penting, tidak sampai terjadi jimak. Ini menurut satu dari dua pendapat yang ada. Sebab wanita tersebut adalah istrinya yang mana keharaman menggaulinya karena adanya sebab yang baru yang berhubungan dengan kemaluan. Oleh karena itu, bemesraan yang tidak sampai terjadi jimak tetap dibolehkan, sebagaimana kasus wanita yang sedang menjalani masa haid.

Pasal: Wanita yang berzina, posisinya dalam masalah menjalani masa *iddah* sama dengan wanita yang disetubuhi berdasarkan pernikahan yang bersifat syubhat. Pendapat yang demikian dianut oleh Imam Al Hasan, dan Imam An-Nakha'i. Ada satu riwayat dari Imam Ahmad yang menyatakan bahwa wanita yang berzina tersebut menjalani masa *iddah*nya selama satu kali haid. Riwayat yang demikian disebutkan oleh Ibnu Abi Musa. Pendapat yang demikian juga dianut oleh Imam Malik.

Diriwayatkan dari Abu Bakar ﷺ dan Umar ﷺ bahwa wanita tersebut tidak perlu menjalani masa *iddah*. Pendapat yang demikian dianut oleh Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i dan ulama ahli ra-yi. Sebab kewajiban *iddah* diberlakukan untuk menjaga nasab, sementara kehamilan dari persetubuhan yang demikian (zina) tidak berakibat adanya hubungan nasab. Pendapat yang senada juga diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ. Dalil pendapat kami adalah telah terjadi hubungan seksual yang membuat rahimnya si wanita tidak lagi kosong. Oleh karena itu, wanita yang berzina tersebut wajib menjalani masa *iddah*, sebagaimana dalam kasus wanita yang disetubuhi berdasarkan pernikahan yang syubhat.

Mengenai kewajiban menjalani masa *iddah* seperti wanita yang dithalak, sebabnya adalah wanita tersebut berstatus merdeka dan wajib

menjalani masa *iddah* secara sempurna seperti wanita yang disetubuhi berdasarkan pernikahan yang bersifat syubhat.

Mengenai pendapat mereka yang menyatakan bahwa ketentuan menjalani masa *iddah* diberlakukan untuk menjaga nasab; pendapat yang demikian tidak *shahih.* Sebab, jika tujuan menjalani masa *iddah* seperti yang diklaim, maka wanita yang di-*li'an* yang nasab anaknya dinafikan, wanita yang sudah menopause dan istri yang belum baligh tidak perlu menjalani masa *iddah.* Tapi kenyataannya tidak demikian. Ini berarti, ketentuan menjalani masa *iddah* bukan sekedar untuk menjaga nasab sebagaimana yang diklaim. Jika hanya untuk menjaga nasab, maka budak wanita yang dijual yang anaknya tidak diikutsertakan kepada si penjual tidak wajib menjalani masa *iddah.* Jika tetap diwajibkan menjalani masa *iddah*, si pembeli harus menunggu hingga si budak wanita tersebut kosong rahimnya. Kemudian, jika diwajibkan untuk menjalani masa *iddah*, si wanita perlu menjalani masa *iddah.* Sebab jika si wanita yang telah berzina melakukan pernikahan sebelum ia menjalani masa *iddah*, maka anak hasil pernikahan tersebut akan menjadi rancu. Sebab ada kemungkinan anak yang lahir tersebut adalah hasil pembuahan perzinahan, bukan pembuahan setelah pernikahan. Dengan demikian, nasab anak menjadi tidak terjaga.

1339. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi[29] berkata, "Jika seorang laki-laki menthalak istrinya yang mana keduanya telah melakukan *khalwat* (berdua di kamar), maka *iddah*nya sang istri adalah tiga kali masa haid, tidak termasuk masa haid yang sedang dijalani sang istri pada saat sang suami menceraikannya."

Pernyataan Syaikh Abul Qasim dalam masalah ini 3 pasal:

---

[29] Pengarang kitab yang disyarah oleh Imam Ibnu Quddamah.

Pasal Pertama: Seorang istri yang dithalak oleh suaminya wajib menjalani masa *iddah* jika keduanya telah melakukan khalawat (berduaan dikamar) meskipun saat berduaan tersebut sang suami tidak menyentuh istrinya.

Sementara tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama tentang kewajiban menjalani masa *iddah* bagi seorang istri yang dithalak suaminya, jika dalam pernikahan tersebut sang suami sudah pernah menyentuh istrinya.

Jika keduanya pernah ber-*khalwat*, namun sang suami belum menyentuh istrinya, kemudian sang suami menceraikan istrinya; dalam pandangan madzhab Imam Ahmad wanita tersebut wajib menjalani masa *iddah*. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Khalifah Rasul yang empat, dari Zaid dan juga dari Ibnu Umar. Pendapat tersebut juga dianut oleh Urwah, Imam Ali bin Al Husain, Imam Atha`, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ishaq dan ulama ahli ra-yi serta Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya. Dalam *Qaul Jadid*-nya, Imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa wanita yang dithalak suaminya, jika kondisinya demikian, maka ia tidak terkena kewajiban menjalani masa *iddah* berdasarkan firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَا

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49). Ini adalah ketentuan yang ada di dalam Al Qur`an. Wanita tersebut dithalak oleh suaminya dalam kondisi belum pernah disentuh,

maka statusnya sama saja dengan orang yang belum pernah ber-*khalwat*.

Dalil pendapat kami adalah ijma para sahabat Nabi ﷺ. Imam Ahmad ﷺ dan Al Atsram meriwayatkan lengkap dengan sanad keduanya, dari Zararah bin Aufa, dia mengatakan: Para Khalifah Nabi ﷺ yang empat orang memutuskan bahwa barangsiapa yang menutup hijab, dan menutup pintunya (ber-*khalwat*), maka dia wajib membayar mahar dan wajib juga bagi si wanita menjalani masa *iddah* jika dithalak oleh suaminya.[30]

Al Atsram juga meriwayatkannya dari Al Ahnaf, dari Umar ﷺ dan Ali ﷺ, dia juga meriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab dari Umar ﷺ dan Zaid bin Tsabit. Permasalahan ini dan keputusan yang diambil oleh para Khalifah telah masyhur dan tidak ada satupun yang mengingkari keputusan yang demikian. Dengan demikian, keputusan tersebut statusnya menjadi ijmak. Riwayat-riwayat yang isinya bertentangan dengan ijmak tersebut dianggap *dha'if* oleh Imam Ahmad bin Hanbal ﷺ. Kami telah menyebutkannya dalam kitab *Shadaaq* (mahar). Sebab pernikahan adalah sebuah akad yang bersifat mengambil manfaat dari akad tersebut. Sikap *tamkin* (bersedia) dianggap sebagai pemenuhan apa yang menjadi konsekuensi dari sebuah akad, sebagaimana terjadi dalam akad *ijarah* (penyewaan). Ayat yang digunakan sebagai dalil bahwa wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *iddah* telah di-*takhshish* dengan riwayat yang telah kami sebutkan. Oleh karena itu, status wanita tersebut tidak dapat diqiyaskan dengan wanita yang belum pernah ber-khalwat dengan suaminya. Sebab wanita yang belum ber-khalwat berarti belum melakukan sikap *tamkin*.

---

[30] HR. Al Baihaqi (*Sunan Kubra*, 7/255, 256) dia berkata, Hadits ini statusnya *mursal*. Zararah tidak pernah bertemu dengan para Khalifah Nabi yang empat orang. Kami juga meriwayatkannya dari Umar ﷺ dan Imam Ali ﷺ yang status periwayatnya bersifat *maushul*.

Pasal: *Zhahir* pernyataan Syaikh Al Kharqi menggambarkan bahwa tidak ada perbedaan dalam masalah ini; apakah dalam *khalwat* tersebut ada sesuatu yang menghalangi terjadinya hubungan badan atau tidak. Tidak ada perbedaan; apakah penghalang tersebut bersifat nyata, seperti alat kelamin si laki-lakinya terputus atau impoten, atau penghalangnya bersifat Syar'i, seperti puasa, ihram sedang menjalani masa haid, nifas atau *zhihar.* Sebab ketentuan hukum dalam kasus ini bergantung kepada *khalwat* yang dianggap sebagai bukti kuat terjadinya hubungan, bukan kepada kenyataan yang terjadi di lapangan. Oleh karena itu, jika telah terjadi *khalwat,* kemudian dari pernikahan tersebut lahir seorang anak dengan masa kehamilan yang cukup, maka anak tersebut tetap dinasabkan kepada sang suami yang telah ber-khalwat tersebut. Meskipun dalam *khalwat* tersebut pada kenyataannya tidak terjadi jimak (hubungan badan).

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa jika ada sesuatu yang menjadi penghalang terjadinya hubungan badan, maka mahar tidak harus dibayarkan seluruhnya. Demikian pula dalam masalah *iddah.* Diriwayatkan juga dari Imam Ahmad bahwa puasa Ramadhan juga menjadi sebab mahar tersebut tidak wajib dibayar penuh, meski telah terjadi *khalwat.*

Ini menunjukkan bahwa jika penghalang terjadinya hubungan badan bersifat kuat, seperti sedang menjalani ihram dan yang sejenisnya, maka kondisi yang demikian menjadikan mahar tidak wajib dibayar penuh dan jika dithalak, maka sang istri juga tidak wajib menjalani masa *iddah.* Sebab *khalwat* dijadikan sebagai dugaan keras telah terjadinya hubungan badan. Maka jika terdapat penghalang yang bersifat hakiki, berarti dugaan tersebut tidak terwujud.

Jika telah terjadi *khalwat*, namun sang istri masih kecil, yang mana tidak mungkin wanita kecil tersebut disetubuhi, atau sang suaminya buta, dalam kondisi yang demikian, jika dithalak, maka sang istri tidak terkena kewajiban menjalani masa *iddah*. Mahamya juga tidak wajib dibayar penuh. Sebab *khalwat* yang dijadikan sebagai bukti kuat telah terjadinya hubungan badan menjadi batal karena adanya sesuatu yang membuat terjadinya hubungan badan menjadi mustahil.

Pasal Kedua: *Iddah*nya wanita yang berstatus merdeka dan masih terkena haid adalah tiga kali *quru`*. Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru`." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Dalam bahasa arab, kata "Quru`" digunakan untuk makna haid sekaligus makna suci. Kata tersebut termasuk dalam golongan kata *musytarak*. Ahmad bin Yahya Tsa'lab mengatakan: Kata (القُرْء) *"al quru"* berati beberapa waktu. Bentuk *mufrad*-nya adalah *qur`un* (قُرْء). Terkadang digunakan untuk haid dan terkadang digunakan untuk suci. Karena kata tersebut terkadang digunakan untuk haid dan terkadang untuk suci. Seorang penyair arab mengatakan:

Aku tidak suka adalah tempat pemberhentian unta milik Bani Tamim,
Jika angin berhembus menuju penggembala.

Jika ada seorang wanita yang sudah mendekati masa datangnya haid, orang arab suka mengungkapkan dengan kalimat (أَقْرَأَتِ الْمَرْأَةُ). Dan

jika si wanita tersebut telah mendekati masa sucinya, mereka juga mengungkapkannya dengan kalimat (أَقْرَأَتِ الْمَرْأَةُ).

Dalam salah satu haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ إِقْرَائِكِ.

"Tinggalkanlah shalat dimasa-masa quru-mu." Maksudnya adalah di masa si wanita tersebut menjalani masa haid.

Para ulama berbeda pendapat dalam memahami makna *quru'* yang tertera dalam firman Allah ﷻ,

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru'...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Ada perbedaan riwayat dari Imam Ahmad mengenai makna *quru'* dalam ayat tersebut. Dalam satu riwayat dikatakan bahwa artinya adalah haid. Pendapat tersebut diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Umar ﷺ, Imam Ali ﷺ, Ibnu Abbas ﷺ, Sa'id bin Al Musayyab, Ats-Tsauri, Imam Auza'i, Imam Al-Anbari, Ishaq, Abu Ubaid dan para ulama ahlu ra'yi. Dia juga meriwayatkannya dari Abu Bakar ﷺ, Utsman bin Affan ﷺ, Abu Musa Al Asy'ari ﷺ, Ubadah bin Shamit dan dari Abu Darda.

Al Qadhi mengatakan: Riwayat yang *shahih* dari Imam Ahmad adalah yang dimaksud dengan kata (الأَقْرَاءِ) dalam ayat tersebut adalah haid. Pendapat ini pula yang dianut oleh sahabat-sahabat kami dan Imam Ahmad telah menarik kembali pendapatnya yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah suci.

Dalam riwayat Imam An-Nisaburi disebutkan bahwa Imam Ahmad berkata "Aku dahulu pernah berpendapat bahwa arti kata *quru'*

tersebut adalah suci dan sekarang aku berpendapat bahwa kata tersebut artinya adalah haid."

Dalam riwayat Al Atsram disebutkan bahwa Imam Ahmad berkata, "Aku pernah berpendapat bahwa kata tersebut mengandung arti beberapa kali masa suci, kemudian aku ber-*tawaqquf* karena melihat penjelasan yang diberikan oleh para ulama besar."

Riwayat yang kedua dari Imam Ahmad menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata (قُرُوْء) adalah beberapa kali masa suci. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Zaid ﷺ, Ibnu Umar ﷺ, Aisyah ﷺ, Sulaiman bin Yasar, Al Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdullah, Aban bin Utsman, Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Abu Tsaur.

Imam Abu Bakar bin Abdurrahman dalam komentarnya tentang masalah ini berkata, "Aku tidak pernah menemui para ulama dari kalangan sahabat kami kecuali berpendapat demikian." Imam Ibnu Abdil Barr[31] berkata, "Imam Ahmad menarik kembali pendapatnya, kemudian dia berpegang pada pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan (قُرُوْء) adalah beberapa kali masa suci."

Dalam riwayat Al Atsram disebutkan bahwa Imam Ahmad mengatakan: Aku melihat hadits-hadits yang digunakan oleh mereka yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah masa haid berbeda-beda dan hadits-hadits yang digunakan oleh mereka yang berkata bahwa sang suami lebih berhak hingga wanita tersebut memasuki masa haid yang ketiga, status hadits-hadits tersebut *shahih* dan kuat. Mereka yang berpendapat demikian juga mendasari pendapatnya dengan firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

---

31 Lih: *At-Tamhiid* karya Ibnu Abdil Barr (15/93, 94).

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ

"Hendaknya kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)." (Qs. At-thalaaq [65]: 1). Maksudnya adalah di masa *iddah* mereka. Ini sama dengan apa yang tertera dalam firman Allah ﷻ,

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ

"Kami akan memasang timbangan yang tepat pada Hari Kiamat...." (Qs. Al Anbiyaa`[21]: 47). Maksudnya pada Hari Kiamat.

Perintah thalak tersebut dilakukan pada saat si wanita sedang menjalani masa sucinya, bukan disaat ia sedang menjalani masa haidnya. Yang menjadi penguat dari pendapat yang demikian adalah hadits Rasulullah ﷺ yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar ؓ,

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيْضَ ثُمَّ تَطْهُرَ فَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ، وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ تَعَالَى أَنْ تُطْلَقَ لَهَا النِّسَاءُ.

"Perintahkan dia untuk merujuk (kembali) ke istrinya hingga si istri suci (tidak haid), kemudian haid, kemudian suci kembali. Jika mau, dia dapat menthalaknya dan jika tidak, dia dapat tetap menjadikannya sebagai istri. Itulah masa iddah yang diperintahkan oleh Allah Taala bagi wanita yang diceraikan." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Dalam riwayat Ibnu Umar ؓ disebutkan,

فَطَلِّقُوهُنَّ فِي قُبُلِ عِدَّتِهِنَّ.

"Thalaklah mereka (para wanita) di penghujung iddahnya." Sebab *iddah*nya adalah *iddah* dari thalak yang bersifat mubah. Oleh karena itu, ia baru berlaku setelah terjadinya thalak, seperti *iddah*nya wanita yag sudah tidak haid dan wanita yang masih kecil.

Dalil pendapat kami adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4). Dialihkannya *iddah*nya wanita yang tidak lagi haid ke hitungan bulan dalam masalah *iddah* menunjukkan bahwa pada dasarnya, patokan hitungan *iddah* adalah haid. Kondisinya sama dengan masalah tayammum ketika tidak ada air yang tertera dalam ayat,

فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا

"Kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci)." (Qs. An-Nisaa` [4]: 43).

Selain itu, dalam bahasa syariah, kata (قُرُوْء) biasanya digunakan untuk arti haid. Dalam salah satu haditsnya Rasululllah ﷺ bersabda,

تَدَعُ الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا.

"Hendaknya dia (wanita) meninggalkan shalat selama masa quru`-nya (selama masa haidhnya)." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[32] Rasulullah ﷺ pernah berkata kepada Fathimah binti Abi jaisy ﷺ,

انْظُرِي فَإِذَا أَتَى قَرْؤُكِ فَلاَ تُصَلِّي، وَإِذَا مَرَّ قَرْؤُكِ فَتَطَهَّرِي ثُمَّ صَلِّي مَا بَيْنَ الْقُرْءِ إِلَى الْقُرْءِ.

"Lihatlah. Jika telah datang quru`—Umu (haidmu), maka janganlah kamu shalat. Jika quru`-mu (haidmu) telah lewat (selesai), maka bersucilah dan kerjakanlah shalat antara satu quru` dengan quru` yang lain." Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i.[33]

Dalam lisan Syar'i, kata *quru`* tidak pernah digunakan untuk arti suci. Oleh karena itu, kata tersebut wajib difahami berdasarkan makna yang biasa dituju dalam syariah.

Diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ, beliau bersabda,

طَلاَقُ الأَمَةِ طَلْقَتَانِ وَقُرْؤُهَا حَيْضَتَانِ.

"Batasan thalaknya seorang budak wanita adalah dua kali dan masa iddahnya adalah dua kali haid."[34] Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud dan ulama hadits yang lain.

---

[32] HR. Abu Daud pembahasan: Thalak (1/Hadits. 297) sanadnya *shahih* dan telah disebutkan dalam masalah ke (93).

[33] HR. An-Nasa`i (Pembahasan: Bersuci, 1/Hadits. 211). Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya (1/Hadits. 280). Sanadnya shahih.

[34] HR. Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya (2/Hadits. 2189) Dalam komentarnya, Abu Daud berkata, "Hadits ini majhul." Dikeluarkan oleh juga oleh Imam Ibnu Majah

Jika mereka (yang tidak sefaham dengan kami) berkata; hadits ini diriwayatkan oleh Ma*zhahir* bin muslim dan dia termasuk sosok yang dianggap *munkarul hadits* (hadits periwayatannya diingkari), maka jawaban kami adalah hadits ini juga diriwayatkan oleh Abdullah bin Isa dari Athiyyah Al Aufi, dari Ibnu Umar ﵁. Imam Ibnu Majah mengeluarkan hadits ini dalam Sunan-nya dan juga Imam Abu Bakar Al Khalal dalam Jami'-nya. Hadits ini berisikan ketetapan *iddah* bagi seorang wanita yang berstatus budak dan berlaku juga bagi wanita yang statusnya merdeka.

Selain itu, *zhahir* firman Allah ﷻ tentang masalah ini,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru'...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228). menunjukkan tentang kewajiban menjalani tiga kali *quru'* secara sempurna.

Mereka yang memahami dengan arti suci, berarti tidak memenuhi ketentuan tiga kali secara sempurna. Sebab jika diartikan tiga kali suci, maka yang terjadi adalah dua kali suci ditambah dengan setengah masa suci. Dengan demikian, memahami kata *quru'* dengan arti suci bertentangan dengan *zhahir* nash.

Mereka yang memahami *quru'* dengan arti haid, berarti memenuhi ketentuan yang ditetapkan; yaitu tiga kali haid secara sempurna. Memahami kalimat *quru'* dengan arti haid sesuai dengan *zhahir* nash. Dan pemahaman yang demikian lebih utama dibandingkan dengan pemahaman yang bertentangan *zhahir* nash.

Selain itu, salah satu tujuan dari *iddah* adalah *istibra* (terbebas) dan cara membuktikannya adalah dengan haid, sebagaimana ketentuan

---

(1/Hadits. 208) sanadya *dha'if* dan di dalamnya ada sosok yang bernama Mazhaahir bin Muslim. Al-Hafizh dalam kitab *Taqrib*-nya berkata, "*Dha'if.*"

yang berlaku dalam *istibra*-nya seorang wanita yang bestatus budak. *Istibra* bertujuan untuk mengetahui kosongnya rahim wanita yang dithalak dan cara untuk membuktikan kosongnya rahim adalah dengan haid. Oleh karena itu, *al-istibra* dilakukan berdasarkan haid.

Jika ada yang menyangkal dan mengatakan: Kami tidak terima jika dikatakan bahwa *istibra*-nya seorang wanita budak dengan hitungan haid, namun dengan hitungan masa suci yang terjadi sebelum masa haid. Demikian yang dinyatakan oleh Imam Ibnu Abdil Barr. Dia (Imam Ibnu Abdil Barr) mengatakan: Klaim mereka; telah terjadi ijmak bahwa *istibra*-nya budak wanita dengan haid tidak dapat diterima. Menurut hemat kami, wanita tersebut boleh menikah jika telah memasuki masa haid dan yakin bahwa darahnya tersebut adalah darah haid. Demikian pula pendapat yang dilontarkan oleh Ismail bin Ishaq kepada Yahya bin Akhtsam dalam diskusi yang terjadi diantara keduanya.

Jawaban kami adalah pernyataan mereka terbantah dengan pernyataan Rasulullah ﷺ. Dalam salah satu haditsnya, beliau ﷺ bersabda,

لاَ تُوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ.

"Wanita yang sedang hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia selesai melahirkan dan juga tidak boleh disetubuhi hingga dia beristibra (bebas) dengan haid." Selain itu, *istibra* dilakukan untuk mengetahui kosongnya rahim wanita yang dithalak dan itu hanya bisa diketahui dengan haid, bukan dengan masa suci sebelumnya. *Iddah* dilakukan oleh mengetahui kosongnya rahim wanita yang dithalak dan itu hanya bisa diketahui dengan dua cara; dengan melahirkan dan dengan sesuatu yang manafikan kehamilan, yaitu dengan *iddah*. Sebab orang yang hamil tidak mungkin mengalami haid.

Mengenai makna firman Allah ﷻ,

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ

"Maka hendaknya kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)...." (Qs. At-Thalaaq [65]: 1), ada kemungkinan maksudnya adalah sebelum *iddah* mereka (haid). Sebab tidak mungkin difahami dengan arti, "Thalaklah mereka dalam masa *iddah* mereka." Sebab yang namanya thalak pasti lebih dahulu dibandingkan *iddah*. Sebab thalaklah yang menjadi sebab timbulnya *iddah*. Keberadaan sebab harus lebih dahulu dibandingkan dengan hukum yang terwujud setelah terwujudnya sebab. Tidak mungkin hukum mendahului sebabnya. Menthalak istri di masa suci berarti menthalak istri sebelum *iddah*. Ini jika kalimat *quru* ' difahami dengan arti haid.

Pasal Ketiga: Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama; jika seorang wanita dithalak saat ia sedang menjalani masa haid, maka masa haid yang sedang dijalaninya tersebut tidak dihitung sebagai bagian *iddah* yang harus dia jalani. Sebab yang diperintahkan Allah ﷻ adalah menjalani masa *iddah* sebanyak tiga *quru* ' secara sempurna. Jika masa haid yang sedang dijalani dihitung menjadi bagian *iddah*, maka *iddah* haidnya menjadi tidak sempurna. Sebab hitungannya menjadi dua setengah haid. Diharamkannya penjatuhan thalak di masa haid bertujuan agar tidak menambah panjangnya masa *iddah* si wanita.

Bagi mereka yang memahami *quru* ' dengan arti masa suci, maka masa suci dimana wanita tersebut dithalak dihitung sebagai bagian dari *iddah* yang harus dia jalani. Jika seorang wanita dithalak di masa sucinya, kemudian beberapa menit setelah jatuhnya thalak dia terkena haid, maka masa sucinya yang hanya beberapa menit tersebut dianggap sebagai satu *quru* '. Ini merupakan pendapat seluruh ulama yang

memahami kata *quru`* dengan arti suci, kecuali Az-Zuhri. Dalam komentarnya, Az-Zuhri mengatakan: Wanita yang dithalak di masa suci, maka dia menjalani *iddah*nya selama tiga kali suci dan masa suci dimana dia dijatuhkan thalak tidak dihitung sebagai bagian *iddah* yang harus dia jalani.

Diceritakan dari Abu Ubaid, dia mengatakan: Jika di masa suci tersebut si suami menyetubuhi istrinya, maka masa suci tersebut tidak dihitung sebagai bagian dari *iddah* yang harus si wanita jalani. Sebab waktu dimana sang suami menyetubuhi istrinya adalah waktu diharamkan penjatuhan thalak. Oleh karena itu, masa suci tersebut tidak dihitung sebagai bagian dari *iddah*, sebagaimana masa haid.

Dalil kami adalah: Diharamkannya menjatuhkan thalak di masa haid bertujuan agar masa *iddah*nya si wanita tidak bertambah panjang. Jika masa suci setelah jatuhnya thalak tidak dihitung menjadi bagian *iddah*, itu artinya menthalak istri di waktu suci lebih memberikan mudharat kepada si wanita. Sebab masa *iddah*nya bertambah panjang.

Pendapat yang dilontarkan oleh Abu Ubaid juga kurang tepat. Sebab diharamkannya thalak di masa haid dikarenakan masa haid yang sedang dijalaninya tersebut tidak dihitung menjadi bagian dari *iddah*. Oleh karena itu, pengharaman thalak di masa haid tidak boleh dijadikan *illat* (alasan) tidak dihitungnya masa haid tersebut. Jika demikian, maka yang terjadi adalah *illat* dijadikan sebagai *ma'lul*. Sebab diharamkannya thalak di masa suci dimana pada masa tersebut sang suami menyetubuhi istrinya adalah status sang istri menjadi samar dan besar kemungkinan dari persetubuhan tersebut si wanita hamil.

Jika akhir huruf yang diucapkan sebagai penjatuhan thalak berbarengan dengan berakhirnya masa suci, maka thalak tersebut dianggap jatuh di awal masa haid. Ini artinya, hukum menthalaknya menjadi haram. Dan masa haid tersebut tidak dihitung menjadi bagian dari *iddah* yang harus dia jalani. Masa *iddah*nya adalah tiga kali haid,

dihitung setelah masa haid yang mana thalak tersebut dijatuhkan atau tiga kali masa suci menurut riwayat yang lain.

Jika seorang suami berkata kepada istrinya, "Kamu aku thalak di akhir masa sucimu," atau huruf terakhir thalak yang diucapkan tidak menyisakan waktu suci, maka masa suci yang menjadi media pengucapan thalak tersebut tidak dihitung sebagai bagian dari masa *iddah*. Sebab, *iddah* terjadi setelah thalak. Dalam kasus ini, setelah jatuhnya thalak tidak ada masa suci, langsung disambung dengan masa haid. Masa suci yang ada sebelum terjadinya thalak dan masa suci yang berbarengan dengan terjadinya thalak juga tidak dapat dihitung sebagai bagian masa *iddah*.

Bagi mereka yang memahami kata *quru`* dengan arti haid, maka masa haid yang terjadi setelah thalak tersebut dianggap sebagai bagian dari *iddah*. Sebab masa haid setelah terjadinya thalak tersebut adalah masa haid yang sempurna dan thalak tersebut tidak terjadi di dalam masa haid tersebut. Oleh karena itu, masa haid tersebut –yang terjadi setelah thalak– wajib dihitung sebagai satu *quru`*.

Jika terjadi perbedaan pendapat diantara sepasang suami istri; sang suami mengklaim bahwa thalak terjadi di awal haid. Kemudian sang istri mengklaim bahwa thalak terjadi di akhir masa suci (berarti masih di masa suci). Atau, sang suami mengatakan bahwa huruf terahir thalak berakhir bersamaan dengan berakhirnya masa suci. Dan sang istri mengklaim bahwa masih ada sisa waktu setelah selesainya pengucapan thalak.

Dalam kasus yang demikian, pernyataan yang dipegang adalah pernyataan sang istri. Sebab dalam permasalahan haid dan berakhirnya masa *iddah*, pernyataan sang istri dapat diterima.

1340. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita yang terkena thalak melakukan mandi setelah selesainya masa haid ketiga yang dia jalani, maka dia boleh menikah dengan yang lain."

Abu Abdillah bin Hamid menceritakan adanya dua riwayat dalam masalah ini;

1. Riwayat yang pertama: Wanita tersebut tetap berada dalam masa *iddah* selama dia belum melakukan mandi. Dalam kondisi yang demikian, sang suami yang menceraikannya boleh merujuknya dan pada masa tersebut orang lain tidak boleh menikah dengannya.

   Imam Ahmad mengatakan: Umar ﷺ, Ali ﷺ dan Ibnu Mas'ud ﷺ berpendapat bahwa wanita tersebut tetap dianggap berada di masa *iddah* sebelum dia melakukan mandi setelah selesai menjalani masa haidnya yang ketiga. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab, Ats-Tsauri dan Ishaq. Pendapat tersebut juga diriwayatkan dari Abu Bakar ﷺ, Utsman bin Affan ﷺ, Abu Musa ﷺ, Ubadah dan Abu Darda ﷺ.

   Syarik berkata "Di masa tersebut (setelah selesai menjalani haid dan belum mandi), sang suami boleh merujuknya. Meskipun 10 tahun menjalani masa *iddah* dia belum juga mandi."

   Imam Abu Bakar berkata: Dirwayatkan dari Abu Abdillah bahwa wanita tersebut tetap dianggap berada dalam masa *iddah* dan sang suami boleh merujuknya hingga melewati batas waktu shalat yang mana dia telah suci di waktu tersebut. Pendapat ini dianut oleh Ats-Tsauri. Demikian pula dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Meski demikian, dalam komentarnya, Imam Abu Hanifah mengatakan: Ketentuan tersebut berlaku jika darah haidnya berhenti sebelum ketentuan batas akhir terhentinya

haid. Jika darahnya terhenti di masa terlama terhentinya haid, maka masa *iddah*nya habis dengan terhentinya darah haid.

Pendapat yang mengatakan bahwa ketentuan mandi menjadi batasan habisnya masa *iddah* adalah pendapat yang dipegang oleh kebanyakan sahabat dan tidak ada satupun sahabat yang mengeluarkan pendapat yang berbeda tentang masalah ini. Dengan demikian, pendapat tersebut dapat dinyatakan sebagai ijmak. Sebab sebelum mandi, dia terlarang melaksanakan shalat. Dengan demikian, kondisinya sama dengan orang yang sedang haid.

2. Riwayat yang kedua: *Iddah*nya wanita tersebut otomatis berakhir dengan terhentinya darah haid putaran ketiga –meskipun dia belum melakukan mandi– penerj. Pendapat yang demikian dianut oleh Abul Khithab. Pendapat ini juga dianut oleh Sa'id bin Jabir, Imam Auza'i, Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

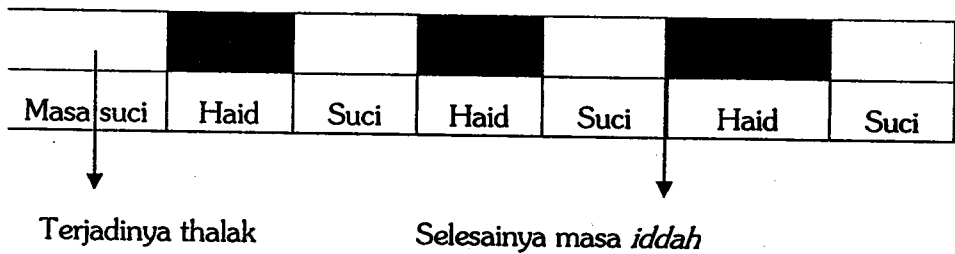
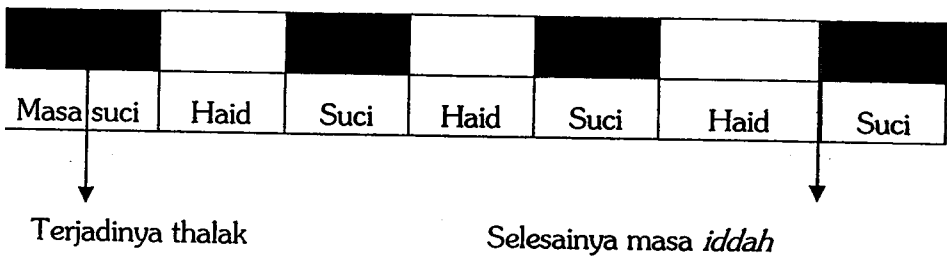
وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru`...."* (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Ketika darah haid wanita tersebut terhenti, berarti *quru` yang menjadi hitungan masa *iddah*nya telah selesai juga dengan sempurna. Buktinya, setelah selesai, dia wajib mandi, wajib melaksanakan shalat dan wajib juga melaksanakan puasa. Di sisi lain, setelah selesainya si wanita menjalani masa *quru`* tersebut, maka dia tidak dianggap sedang berada di masa *iddah* dalam masalah waris, thalak, *li'an* dan nafkah. Demikian juga pendapat yang kami anut.

Al Qadhi berpendapat: Jika kita mensyaratkan mandi untuk terlepasnya si wanita dari masa *iddah*, tetap saja sebelum mandi, si suami masih dapat merujuknya dan si wanita masih

haram menikah dengan yang lain. Selain dua masalah tersebut, dengan terhentinya masa *quru`*, maka si wanita otomatis telah selesai masa *iddah*nya.

Pasal[35]

Jika kita beranggapan bahwa yang dimaksud dengan *quru`* adalah masa suci, kemudian si suami menthalak istrinya di masa suci tersebut, maka masa *iddah*nya habis dengan terlihatnya darah haid putaran yang ketiga.

Jika sang suami methalak istrinya yang sedang mengalami haid, maka habisnya masa *iddah* sang istri setelah terlihat darah haid putaran yang keempat.

[35] Untuk lebih memudahkan pemahaman, di pasal ini saya berikan bagan penghitungan masa iddah -penerj.

Ini merupakan pendapat Zaid bin Tsabit ﷺ, Ibnu Umar ﷺ, Aisyah ﷺ, Al Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdullah, Abban bin Utsman, Imam Malik, Ats-Tsauri dan ini juga yang menjadi pendapat *zhahir* madzhab Imam Asy-Syafi'i. Meski demikian diriwayatkan juga dari Imam Asy-Syafi'i pendapat yang lain bahwa wanita tersebut belum terhenti masa *iddah*nya kecuali jika dia telah melewati masa haid selama satu hari satu malam sejak keluarnya darah haid. Tidak dinyatakan masa *iddah*nya telah selesai, dikarenakan ada kemungkinan darah yang keluar tersebut bukan darah haid. Oleh karena itu, kita tidak dapat memastikan *iddah*nya selesai kecuali setelah yakin bahwa darah yang keluar tersebut adalah darah haid dan darah yang keluar tersebut yakin dianggap sebagai darah haid jika telah melewati batas sehari-semalam.

Al Qadhi bependapat: Kemungkinan yang disebutkan Imam Asy-Syafi'i juga bisa menjadi pertimbangan dalam madzhab kami.

Dalil kami (pengarang kitab Al Mughni) dalam masalah ini adalah: Allah ﷻ menjadikan tiga kali *quru'* sebagai masa *iddah* yang harus dijalani oleh wanita yang dithalak. Menambah waktu dari waktu yang telah ditentukan berarti bertentangan dengan ketentuan nash. Oleh karena itu, pendapat yang demikian (menambah waktu) tidak dapat dijadikan sebagai acuan. Di sisi lain, berakhirnya masa *iddah* dengan berakhirnya masa *quru'* adalah pendapat para sahabat yang namanya telah kami sebutkan Imam Al Atsram telah meriwayatkan pendapat para sahabat, lengkap dengan sanadnya.

Lafazh hadits yang diriwayatkan oleh Zaid bin Tsabit ﷺ adalah,

إِذَا دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ وَبَرِيءَ مِنْهَا وَلاَ تَرِثُهُ وَلاَ يَرِثُهَا.

"Jika dia telah memasuki masa haid yang ketiga, berarti dia tidak lagi terikat dengan suaminya dan sang suami juga tidak lagi terikat dengannya. Si wanita bukan lagi ahli waris atas harta suami dan sang suami juga bukan lagi ahli waris atas harta sang istri.'[36]

Pernyataan mereka "Sebelum melewati sehari-semalam, ada kemungkinan darah yang keluar tersebut bukan darah haid." Kami (pengarang kitab *Al Mughni*) jawab: Dengan keluarnya darah –tanpa harus menunggu lewat sehari-semalam- wanita tersebut secara hukum telah ditetapkan sedang mengalami haid dalam masalah dia tidak boleh melaksanakan shalat dan tidak lagi halal bagi suaminya. Dengan demikian, selayaknya ditetapkan juga bahwa masa *iddah*nya telah selesai.

Jika untuk menghilangkan keraguan, ketentuan habisnya masa *iddah* harus menunggu terlewatinya masa sehari-semalam, jika telah terbukti setelah sehari-semalam darah tersebut adalah darah haid, ini berarti sejak awal keluarnya darah tersebut si wanita memang sudah selesai masa *iddah*nya. Kasusnya sama dengan sang suami berkata kepada istrinya, "Jika kamu haid, maka kamu terthalak." Memahami pernyataan ini, para ulama juga berbeda pendapat. Diantara mereka ada yang berpendapat: Masa tunggu sehari-semalam untuk meyakinkan tersebut termasuk masa *iddah*. Sebab masa darah tersebut adalah penyempurna *iddah*. Oleh karena itu, masa tersebut dianggap termasuk masa *iddah*. Demikian juga jika di tengah-tengah masa suci. Diantara mereka ada juga yang berpendapat: Masa sehari-semalam tersebut tidak termasuk masa *iddah*. Masa tersebut hanya sebagai bukti yang membuat kita yakin tentang berakhirnya masa *iddah*. Jika kita menjadikan masa sehari-semalam tersebut sebagai bagian dari masa *iddah*, berarti kita melebihkan masa tiga *quru`* yang telah ditentukan Allah ﷻ. Meski

36 HR. Imam Malik dalam *Al Muwaththa* (2/577/56) Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/415).

demikian, kita melarang si wanita melakukan pernikahan dengan orang lain sebelum terlewatinya masa haid sehari-semalam. Jika sang suami merujuk istrinya di masa tersebut, maka rujuknya tidak sah (sebab dia merujuk sang istri setelah habisnya masa *iddah* –penterj). Ini merupakan pendapat yang paling *shahih* diantara dua pendapat.

1341. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika wanita yang dithalak tersebut berstatus sebagai budak, maka masa *iddah*nya selesai jika dia telah mandi setelah masa haidhnya yang kedua."

Kebanyakan ulama berpendapat bahwa wanita yang masih mengalami haid dan berstatus sebagai budak, masa *iddah*nya adalah dua kali *quru`*. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Umar ﷺ. Imam Ali ﷺ, Ibnu Umar ﷺ, Sa'id bin Al Musayyab, Atha`, Abdullah bin Utbah, Al Qasim, Salim, Zaid bin Aslam, Az-Zuhri, Qatadah, Imam Malik, Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Tsaur dan ulama ahli ra'yi. Diriwayatkan dari Ibnu Sirin bahwa *iddah*nya wanita yang berstatus sebagai budak sama dengan *iddah*nya wanita merdeka kecuali jika telah melewati masa satu tahun. Pendapat ini juga dianut oleh Daud Az-*Zhahiri*. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru`..." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Dalil kami adalah pernyataan Rasulullah ﷺ dalam haditsnya,

قُرْءُ الأَمَةِ حَيْضَتَانِ.

"Quru`-nya wanita yang berstatus budak adalah dua kali masa haid." Hadits ini telah kami sebutkan sebelum ini.[37] Ini juga merupakan pendapat Umar ﷺ, Ali ﷺ, Ibnu Umar ﷺ dan kami tidak mengetahui adanya sahabat lain menentang pendapat ini. Dengan demikian, pendapat ini dapat dianggap sebagai ijmak. Dan keberadaan ijma tersebut mengkhususkan keumuman ayat.

Di sisi lain, *iddah* merupakan satu ketentuan yang di dalamnya terdapat pembilangan yang didasari oleh perbedaan keutamaan. Oleh karena itu, terdapat perbedaan antara wanita merdeka dengan wanita yang berstatus budak, seperti perbedaan keduanya dalam masalah had (hukuman yang ditetapkan oleh syariah).

Ditinjau dari sisi qiyas, wanita yang berstatus budak terkena setengah dari ketentuan yang diberikan untuk wanita merdeka. Oleh karena itu, seharusnya *iddah* yang harus dijalani oleh wanita yang berstatus budak adalah setengah dari *iddah* yang ditentukan untuk wanita merdeka. Jika *iddah* wanita haid adalah tiga kali haid, maka *iddah*nya wanita yang berstatus sebagai budak adalah satu setengah haid, sebagaimana dalam masalah haid, yang mana wanita budak dikenakan hukuman setengah dari ketentuan haid untuk wanita merdeka. Oleh karena haid tidak bisa dibuat setengah, maka disempurnakan menjadi dua kali haid. Oleh karena itu, dalam komentarnya, Ibnu Umar ﷺ berkata, "Jika saja aku bisa menjadikan *iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah satu setengah haid, maka aku pasti akan melakukannya."

Jika demikian aturannya, maka habisnya masa *iddah* seorang budak wanita adalah, jika dia mandi setelah selesai menjalani haidnya yang kedua, ini berdasarkan satu diantara dua riwayat. Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa habisnya masa *iddah* wanita tersebut adalah

---

[37] Hadits ini telah ditakhrij.

dengan selesainya haid yang kedua –meskipun belum melakukan mandi penterj-.

Jika yang dijadikan patokan dalam penghitungan *quru`* adalah masa suci, maka selesainya masa *iddah* wanita yang berstatus budak adalah dengan terlihatnya darah haid putaran kedua.

1342. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika wanita yang dithalak tersebut adalah wanita yang sudah tidak lagi mengalami haid (menopause) atau jika yang dithalak adalah wanita yang usianya belum baligh, maka *iddah*nya adalah tiga bulan."

Ini merupakan ijma ulama. Sebab di dalam Al Qur`an Allah ﷻ berfirman,

وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ

ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّـٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

Jika thalak terjadi di awal hilal (munculnya bulan), maka penghitungan tiga bulan tersebut berdasarkan pada penghitungan hilal (bulan), berdasarkan firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

۞ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّ

"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji'." (Qs. Al Baqarah [2]: 189).

Dalam ayat yang lain, Allah ﷻ berfirman,

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ
ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞ

"Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah ialah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram." (Qs. At-Taubah [95]: 36).

Tidak ada perbedaan bahwa penghitungan bulan-bulan yang diharamkan dilakukan berdasarkan pada penghitungan hilal (bulan).

Jika thalak terjadi di pertengahan bulan, maka sisa hari yang ada dihitung menjadi bagian dari *iddah*, kemudian dua bulan setelahnya dihitung sebagai *iddah* berdasarkan patokan hilal. Kemudian pada bulan keempat, dia menjalani masa *iddah* untuk menyempurnakan hitungan *iddah* yang pertama hingga mencapai jumlah 30 hari. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh madzhab Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abu Hanifah; sisa bulan yang sedang dijalani dihitung menjadi bagian dari *iddah* dan bulan yang keempat dijalani sebagai *iddah* sesuai dengan kekurangan pada *iddah* yang pertama, baik jumlahnya mencapai 29 hari atau 30 hari. Sebab, jika thalaknya terjadi di awal bulan, maka penghitungannya berdasarkan bulan (baik satu bulannya mencapai 29 hari atau 30 hari). Jika thalaknya terjadi di pertengahan bulan, maka kewajibannya adalah menambal kekurangan jumlah hari pada bulan yang telah dijalani.[38]

---

[38] (artinya, jika bulan pertama jumlahnya adalah 29 hari dan iddah yang dijalani pada bulan tersebut hanya 14 hari, maka pada bulan yang ke 4, ia harus

Sahabat kami mengeluarkan pendapat yang ketiga, yaitu seluruh bulan dihitung berdasarkan jumlah bilangan hari, bukan berpatokan pada hilal. Ini merupakan pendapat dari cucu laki-laki Imam Asy-Syafi'i dari anak beliau yang wanita. Jika masa *iddah* bulan yang pertama dilakukan berdasarkan penghitungan hari, maka permulaan hitungan *iddah* yang kedua berawal dari pertengahan bulan. Dengan demikian hitungannya berdasarkan penghitungan jumlah hari, demikian juga dengan bulan yang ketiga.

Dalil kami adalah satu bulan bisa dihitung dengan kemunculan bentuk bulan hingga munculnya bentuk bulan yang sama pada masa berikutnya dan bisa juga dengan penghitungan hari sebanyak 30 hari. Oleh karena itu, jika ternyata cuaca mendung, maka jumlah bilangan hari disempurnakan menjadi 30 hari. Dengan demikian yang menjadi patokan utama adalah bentuk bulan. Jika memungkinkan menjadikan bentuk bulan sebagai patokan penghitungan masa satu bulan, maka itulah yang dijadikan sebagai patokan. Jika tidak memungkinkan, maka cara penentuannya beralih ke jumlah bilangan hari. Dengan cara seperti ini, menjadi terpisah dengan apa yang diutarakan oleh Imam Abu Hanifah. Mengenai takhrij yang telah kami sebutkan, hasilnya adalah tidak wajib menggenapkan bulan yang pertama dengan bulan yang kedua dan boleh juga menggenapkannya dengan bulan yang keempat.

Pasal: Permulaan waktu hitungan *iddah* dimulai sejak terjadinya thalak yang dijatuhkan oleh sang suami. Jika thalak terjadi di pertengahan siang atau dipertengahan malam, maka sejak itulah hitungan masa *iddah* dimulai dan waktu itu

---

menggenapinya dengan 15 hari, agar sesuai dengan banyaknya jumlah hari pada bulan tersebut yang jumlahnya 29 hari. Jika bulan tersebut jumlahnya 30 hari, berartii pada bula ke 4 , ia tinggal menambah sebanyak 16 hari untuk menggenapi menjadi 30 hari - penerj).

juga yang digunakan untuk menghitung masa berakhirnya masa *iddah*. Inilah pendapat yang banyak dianut oleh kebanyakan ulama.

Menurut Abdullah bin Hamid: Penghitungan waktu dimulainya *iddah* tidak berdasarkan jam, namun berdasarkan awal malam atau awal siang. Jika thalak terjadi di siang hari, maka hitungan *iddah* dimulai dari malam yang bersambung dengan siang yang menjadi waktu jatuhnya thalak. Jika thalak terjadi di malam hari, maka penghitungan masa *iddah* dimulai dari awal siang yang bersambung dengan malam dijatuhkannya thalak. Pendapat ini juga yang dianut oleh Imam Malik ﷺ. Sebab penghitungan berdasarkan jam agak sulit. Oleh karena itu, yang dijadikan patokan adalah awal malam atau awal siang.

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ, وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

Waktu yang telah ditetapkan tidak boleh ditambah tanpa adanya dalil yang mendukung penambahan tersebut. Penghitungan berdasarkan waktu bukanlah sesuatu yang sulit; baik bersifat yakin atau bersifat dugaan yang kuat. Oleh karena itu, tidak mendasar jika waktu yang dijalani untuk *iddah* mengalami penambahan, melebihi apa yang telah ditentukan Allah ﷻ.

1343. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Wanita yang berstatus sebagai budak, masa *iddah*nya adalah dua bulan."

Terdapat perbedaan riwayat dari Abu Abdillah (Imam Ahmad) tentang penghitungan masa *iddah* bagi seorang wanita yang berstatus sebagai budak.

Riwayat yang pertama: Kebanyakan riwayat dari beliau menyatakan bahwa masa *iddah* wanita yang berstatus budak adalah dua bulan. Pendapat ini diriwayatkan oleh sekelompok ulama yang menjadi sahabatnya. Dalilnya adalah pernyataan Umar ﷺ, "*Iddah*nya wanita yang berstatus sebagai *ummul walad* adalah dua kali masa haid. Jika wanita tersebut tidak haid, maka masa *iddah*nya adalah dua bulan." Al Atrsam meriwayatkannya, lengkap dengan sanadnya.[39]

Pendapat ini juga dianut oleh Atha`, Az-Zuhri, Ishaq dan satu dari dua pendapatnya Imam Asy-Syafi'i. Sebab, penghitungan berdasarkan bilangan bulan adalah pengganti dari penghitungan berdasarkan bilangan *quru`*. Wanita yang mengalami masa *quru`* (haid) maka *iddah*nya adalah dua *quru'*. Dengan demikian, pengganti dari dua *quru`* adalah dua bulan. Sebab wanita yang demikian menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan, jika bukan ditinggal wafat oleh suaminya. Dengan demikian hitungannya sama dengan hitungan *quru'*. Jika kondisinya mengalami *quru`* (haid) maka hitungannya seperti wanita yang statusnya merdeka.

Riwayat yang kedua: Masa *iddah*nya berlangsung selama satu bulan setengah. Riwayat ini dinukil oleh Al Maimuni dan Al Atsram. Pendapat ini dipilih oleh Imam Abu Bakar. Ini juga pendapat yang dikemukakan oleh Ali ﷺ. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan

---

[39] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/425).

dari Ibnu Umar ﷺ[40], Ibnu Al Musayyab, Salim, As-Sya'bi, Ats-Tsauri dan ulama ahli ra'yi. Dan ini juga merupakan pendapat kedua milik Imam Asy-Syafi'i. Sebab, masa *iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah setengah dari masa *iddah*nya wanita merdeka. Jika wanita yang berstatus merdeka *iddah*nya selama tiga bulan, maka *iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah setengahnya; yaitu satu bulan setengah. Seharusnya penghitungan dengan haid juga mengikuti kaidah ini; yaitu satu setengah masa haid. Digenapkannya menjadi dua kali masa haid dikarenakan untuk haid tidak mungkin terbagi menjadi setengah haid. Jika penghitungannnya berdasarkan hitungan bulan, maka ini bisa dibagi dua. Oleh karena itu, jumlah tersebutlah yang harus dijalani, sebagaimana dalam kasus *iddah* wanita yang ditinggal wafat sang suami. Kasusnya juga sama dengan seorang yang sedang menjalani ihram yang terkena kewajiban membayar setengah *sha'* atas perbuatannya yang melukai seekor hewan buruan. Jika dia membayarnya dengan mengeluarkan setengah *sha'* berarti dia dianggap telah melaksanakan apa yang menjadi kewajibannya. Jika dia beralih ke puasa, maka dia harus melakukan puasa secara penuh dan tidak mungkin melakukannya dengan puasa setengah hari. Di sisi lain, penghitungan *iddah*nya bisa dibagi menjadi dua. Dengan demikian masa *iddah*nya adalah setengah dari masa *iddah* yang harus dijalani oleh wanita merdeka, sebagaimana dalam kasus *iddah*nya wanita yang ditinggal wafat sang suami. Wanita yang berstatus merdeka, *iddah*nya adalah 3 bulan. Dengan demikian *iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah satu bulan setengah, seperti dalam kasus *iddah*nya wanita yang ditinggal wafat sang suami.

Riwayat yang ke tiga: *Iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah tiga bulan. Pendapat yang demikian diriwayatkan dari Al Hasan, Mujahid, Umar bin Abdul Aziz, Imam An-Nakha'i, Yahya Al Anshari, Rabi'ah, dan Imam Malik ﷺ. Ini juga merupakan pendapat yang ketiga

---

[40] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*nya dalam pembahasan thalak, bab iddahnya wanita yang berstatus sebagai budak, jika dithalak (4/120).

milik Imam Asy-Syafi'i. Dasarnya adalah keumuman firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an, وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Qs. At-Thalaaq [65]: 4), *istibra*-nya wanita tua yang berstatus sebagai budak yang tidak lagi mengalami haid adalah dengan bilangan bulan; yaitu tiga bulan. Ini sama dengan *istibra*-nya wanita yang berstatus sebagai budak, jika dibeli oleh tuannya atau ditinggal wafat sang tuan.

Hitungan bulan dijadikan sebagai patokan untuk mengetahui kosongnya rahim sang budak dan ini tidak bisa diketahui kecuali setelah terlewatinya masa tiga bulan (sebab mengetahui dengan cara haid tidak bisa, mengingat wanita tersebut sudah tidak lagi mengalami masa haid – penterj). Ini berlaku umum; baik bagi wanita merdeka atau wanita yang berstatus sebagai budak. *Nuthfah* (setetes mani) berada di rahim wanita selama 40 hari, setelah itu menjadi *alaqah* (segumpal darah) selama 40 hari dan kemudian menjadi *mudghah* (segumpal daging) selama 40 hari. Setelah itu, janin mulai dapat bergerak, perutnya terlihat membesar hingga terlihat tanda-tanda kehamilan. Fase ini sama, dialami oleh setiap wanita yang hamil, tanpa membedakan; apakah statusnya merdeka atau budak. Oleh karena itu, *istibra*-nya seorang wanita di hadapan tuannya adalah tiga bulan.

Mereka yang menolak riwayat ini mengatakan bahwa pendapat ini bertentangan dengan ijma sahabat. Sebab perbedaan pendapat yang terjadi diantara sahabat hanya menghasilkan dua pendapat. Jika perbedaan pendapat yang terjadi diantara sahabat hanya menelurkan dua pendapat, maka tidak boleh mengeluarkan pendapat yang ketiga. Jika dilakukan, ini sama saja menyalahkan seluruh sahabat dan menganggap bahwa seluruh sahabat telah melakukan kesalahan. Sikap yang demikian tidak boleh dilakukan. Alasan lain adalah wanita yang berstatus budak tersebut menjalani masa *iddah* dan *iddah*nya bukan karena ditinggal wafat sang suami. Oleh karena itu, masa *iddah*nya harus lebih sedikit dibandingkan masa *iddah* yang dijalani oleh wanita merdeka, sebagaimana *iddah* yang dijalani oleh wanita yang ditinggal wafat suaminya.

Pasal: Terdapat perbedaan dari Imam Ahmad mengenai batas usia wanita yang mana seorang wanita dianggap menopause. Satu riwayat mengatakan: Awal masa manuopouse bagi seorang wanita adalah usia 50 tahun. Sebab Aisyah ﷺ pernah berkata, "Setelah usia 50 tahun, seorang wanita tidak dapat mengandung." Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa wanita *'ajam* (non arab) mengalami masa maupouse ketika berusia 50 tahun dan wanita arab di usia 60 tahun, sebab wanita arab memiliki tabiat yang lebih kuat.

Zubair bin Bakar menyebutkan dalam kitab An-Nasab bahwa Hindun binti Ubaidillah bin Abdullah bin Zam'ah melahirkan anaknya yang bernama Musa bin Abdullah bin Husain bin Al Hasan bin Ali bin Abi Thalib ketika dia berusia 60 tahun. Dalam komentarnya, dia berkata: Ada yang mengatakan bahwa setelah berusia 50 tahun, wanita tidak akan melahirkan kecuali jika dia orang arab. Dan setelah berusia 60 tahun, wanita arab tidak akan melahirkan kecuali jika ia orang Qurais.

Dalam masalah ini, Imam Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat;

1. Patokannya adalah usia dimana seorang wanita tidak lagi mengalami haid. Sebagian ulama berpendapat bahwa patokannya adalah 62 tahun.
2. Patokannya adalah dengan melihat wanita lain yang masih keluarganya. Sebab secara *zhahir*, perilaku, tabiat dan pola hidupnya biasanya sama.

Pendapat yang *shahih* insya Allah adalah jika seorang wanita yang usianya telah mencapai 50 tahun mengalami terhentinya masa haid selama beberapa kali tanpa sebab yang diketahui, berarti ia telah memasuki masa menopause. Sebab wanita yang usianya demikian bisanya sudah tidak lagi mengalami haid. Dalilnya adalah pernyataan Aisyah ﷺ dan sedikit sekali wanita yang usianya diatas 50 tahun mengalami haid. Jika si wanita mengalami beberapa kali terhentinya haid di waktu-waktu yang mana biasanya mengalami haid, berarti statusnya bisa dianggap sudah memasuki masa menopause. Oleh karena itu, hitungan *iddah*nya adalah dengan patokan bulan.

Jika haidnya terhenti dibawah usia 50 tahun, maka statusnya disamakan dengan wanita yang haidnya terhenti tanpa diketahui sebabnya, sebagaimana yang insya Allah akan kami jelaskan nanti.

Jika setelah usia 50 tahun, seorang wanita melihat darah keluar dari farjinya di masa-masa ia mengalami haid, maka menurut pendapat yang *shahih*, darah tersebut dianggap sebagai darah haid. Sebab tanda-tanda untuk menyimpulkan darah tersebut sebagai darah haid terwujud dan darah tersebut keluar di masa-masa *imkan* (memungkin untuk mengalami haid). Meski demikian, kondisi seperti ini jarang sekali terjadi.

Jika setelah usia 60 tahun seorang wanita melihat darah keluar dari farjinya, maka dapat dipastikan bahwa darah yang keluar tersebut bukan darah haid. Sebab tidak mungkin darah haid keluar pada wanita-wanita yang usianya di atas 60 tahun.

Imam Al Kharqi mengatakan: Jika setelah usia 60 tahun seorang wanita melihat darah keluar dari farjinya, maka dapat dipastikan bahwa darah tersebut bukan darah haid. Jika wajib menjalani masa masa *iddah*, hitungannya bukan dengan haid, namun dengan bilangan bulan. Kasusnya sama dengan wanita yang tidak haid.

Pasal: Usia minimal seorang wanita mengalami haid adalah sembilan tahun. Sebab patokannya adalah fakta di lapangan. Biasanya, seorang wanita mulai mengalami haid di usia 9 tahun. Diriwayatkan dari Imam Asy-Syafi'i, dia mengatakan: aku pernah melihat seorang nenek yang usianya 21 tahun.[41] Jika dihitung si nenek mengalami sekali hamil dan anaknya juga sekali hamil, dan dua kali hamil tersebut dihitung biasanya satu tahun setengah. Kemudian sisa usia dibagi sama dengan keduanya, maka keduanya mengalami hamil dalam usia di bawah 10 tahun.

Jika seorang wanita yang usianya di bawah 9 tahun melihat darah keluar dari farjinya, dapat dipastikan bahwa darah tersebut bukan darah haid. Sebab tidak pernah terjadi wanita yang usianya di bawah 9 tahun mengalami masa haid. Yang jadi patokan adalah kejadian yang terjadi lebih dari tiga kali dan dialami oleh wanita yang kondisinya sehat.

Pasal: Jika seorang wanita usianya mencapai 9 tahun, yaitu tahun dimana biasanya seorang wanita mengalami haid, namun wanita tersebut belum mengalami haid, misalkan saat usianya sudah mencapai 15 tahun dan belum mengalami haidh; dalam kondisi yang demikian, masa *iddah*nya adalah tiga bulan. Ini menurut pendapat *zhahir*

---

[41] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (1/319, 320).

Imam Al-Kharqi. Pendapat ini juga dianut oleh Imam Abu Bakar, Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i.

Riwayat yang bertentangan dengan pendapat ini dianggap *dha'if* oleh Imam Abu Bakar. Dalam komentarnya, Imam Al-Kharqi mengatakan: Abu Thalib mengeluarkan satu riwayat, namun ditentang ulama-ulama yang menjadi sahabatnya. Dia (Abu Thalib) meriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa masa *iddah*nya adalah satu tahun. Al-Qadhi dalam komentarnya mengatakan: Riwayat ini paling *shahih*. Sebab jika wanita tersebut telah memasuki usia yang mana biasanya seorang wanita mengalami haid dan dia tidak mengalami haid, maka kondisinya menjadi samar. Artinya bisa jadi wanita tersebut sedang hamil. Oleh karena itu, dia wajib menjalani masa *iddah* selama satu tahun. Kasusnya disamakan dengan seorang yang biasanya haid, kemudian tiba-tiba terhenti haidnya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

Wanita yang sedang dibahas dalam kasus termasuk sosok yang kondisinya diterangkan dalam ayat; yaitu tidak mengalami haid. Yang dijadikan patokan adalah orang yang wajib menjalani masa *iddah*, bukan orang lain. Oleh karena itu, jika wanita tersebut mengalami haid sebelum memasuki usia yang biasanya wanita yang sebaya dengannya mengalami haid; misalkan si wanita mengalami haid di usia 10 tahun; dalam kondisi yang demikian, masa *iddah*nya adalah dengan hitungan haid. Kasusnya berbeda dengan wanita yang kebiasaan haidnya terhenti dan dia tidak mengetahui penyebab terhentinya kebiasaan haid tersebut. Dalam kasus wanita yang demikian, dia dianggap sebagai wanita yang memiliki masa *quru`*, sementara wanita yang sedang dibahas tidak termasuk wanita yang menjalani masa *quru`* (haid).

1344. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi, "Jika seorang budak wanita yang berstatus dithalak *raj'i*, kemudian sebelum selesai menjalani masa *iddah*nya dia dimerdekakan oleh tuannya, maka dia menjalani masa *iddah* sebagai wanita merdeka. Jika thalaknya bukan thalak *raj'i*, kemudian dia dimerdekakan sebelum selesai menjalani masa *iddah*, maka *iddah*nya adalah *iddah* wanita budak."

Ini merupakan pendapat Imam Al Hasan, As-Sya'bi, Imam Adh-Dhahhak, Ishaq dan ulama ahli ra'yi. Ini juga merupakan salah satu dari pendapat Imam Asy-Syafi'i. Dalam pendapatnya yang lain, Imam Asy-Syafi'i mengatakan: *Iddah*nya *iddah* budak, baik thalaknya thalak *raj'i* atau thalak *ba`in*. Ini juga pendapat yang dianut oleh Imam Malik dan Abu Tsaur. Sebabnya adalah, kemerdekaannya terjadi setelah dia terkena kewajiban menjalani *iddah*. Oleh karena itu kemerdekaannya tidak berpengaruh, sebagaimana terjadi dalam thalak *ba`in* atau sama juga dengan kasus; terjadinya kemerdekaan tersebut setelah dia wajib menjalani *istibra*. *Istibra* ada satu makna yang membedakan objeknya.

Oleh karena itu, ada perbedaan antara wanita yang berstatus budak dan wanita merdeka. Dengan demikian, yang menjadikan patokan adalah status pada saat thalak tersebut dijatuhkan, sebagaimana dalam kasus hukuman hadd.

Imam Atha`, Az-Zuhri dan Qatadah mengatakan: Dalam kasus diatas; baik thalaknya thalak *raj'i* atau thalak *ba`in,* maka *iddah*nya adalah *iddah* wanita merdeka. Ini merupakan pendapat ketiga milik Imam Asy-Syafi'i. Sebab jika di tengah pelaksanaan terjadi perubahan status yang menyebabkannya dapat menjalani *iddah* secara sempurna, maka *iddah*nya berpindah, meskipun sebelumnya thalaknya tersebut thalak *ba`in.* Kasusnya sama dengan wanita yang menjalani *iddah* dengan berpatokan pada hitungan bulan, kemudian dia ditengah menjalani masa *iddah*, dia melihat darah haid keluar dari farjinya.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah: Jika wanita tersebut dithalak *raj'i*, kemudian dia dimerdekakan, dalam kondisi yang demikian, dia adalah seorang istri yang statusnya merdeka. Dia wajib melaksanakan *iddah* wafat jika ditinggal wafat sang suami. Dengan demikian, dia wajib menjalani *iddah* sebagaimana *iddah*nya wanita merdeka. Kasusnya sama dengan jika dia dimerdekakan sebelum jatuhnya thalak.

Jika wanita tersebut dithalak dengan thalak *ba`in,* maka kemerdekaan tersebut terjadi saat dia bukan lagi sebagai seorang istri. Oleh karena itu, dia tidak wajib menjalani *iddah* wanita merdeka, sebagaimana jika dia dimerdekakan setelah melewati masa dua *quru'.* Sebab, *iddah raj'i* pindah ke *iddah* wafat jika suaminya wafat. Berbeda dengan wanita yang dithalak *ba`in*; jika ditengah menjalani *iddah* thalak, suaminya meninggal dunia, maka *iddah*nya tetap; tidak pindah ke *iddah* wafat. Oleh karena itu, *iddah*nya tidak berpindah ke *iddah* wanita merdeka.

Pendapat yang kami sebutkan milik Imam Malik menjadi batal, yaitu jika suami wanita yang dithalak *raj'i* meninggal dunia. Dalam kondisi yang demikian, *iddah* si istri berpindah ke *iddah* wafat.

Perbedaan antara wanita yang kami bahas dengan wanita kecil yang kemudian haid adalah hitungan bulan, ia merupakan pengganti dari haid. Jika digantikannya telah ada, maka penggantinya tidak digunakan. Kasusnya sama dengan tayammum dimana posisi debu menjadi pengganti air. Ketika sudah ada air, maka debu tidak lagi digunakan. Kasusnya berbeda dengan wanita yang sedang kita bahas. *Iddah*nya budak bukan sebagai *badal* (pengganti). Oleh karena itu, si budak wanita tetap menjalani *iddah*nya sebagaimana yang telah dia jalani. Ketentuan yang demikian disepakati. Jika wanita kecil yang dithalak menjalani masa *iddah* dengan hitungan bulan, kemudian ditengah menjalani *iddah* tersebut ia keluar haid, maka *iddah*nya beralih ke hitungan haid. Ini berbeda dengan wanita budak yang sedang kita bahas.

Permasalahannya berbeda dengan masalah *istibra*. Jika wanita yang berstatus sebagai *ummul walad* ditinggal wafat tuannya, maka ia menjadi merdeka dengan sebab wafatnya sang tuan. Oleh karena itu, ia wajib melakukan *istibra*, sebagaimana hal yang demikian wajib dijalani oleh wanita yang tidak dimerdekakan. Karena *masalah istibra* tidak membedakan status wanita; apakah dia merdeka atau budak. Ini berbeda dengan permasalahan kita.

Pasal: Jika seorang budak wanita menjadi istri seorang budak, kemudian si wanita tersebut dimerdekakan dan dia memilih untuk lepas dari suaminya yang budak, maka dia menjalani masa *iddah* wanita merdeka. Sebab dengan statusnya yang demikian, berarti dia *ba`in* dari suaminya dalam status sebagai wanita merdeka.

Al-Hasan meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ memerintahkan Barirah untuk menjalani *iddah* wanita merdeka.[42]

Jika suaminya yang budak menceraikan istrinya yang berstatus sebagai budak, kemudian setelah itu si wanita dimerdekakan oleh tuannya, maka si wanita meneruskan *iddah*nya dengan *iddah* wanita merdeka. Tidak ada perbedaan; apakah berpisahnya didasari oleh *fasakh*-nya nikah atau didasari oleh pernikahan. Sebab posisinya; dia dimerdekakan pada saat sedang menjalani *iddah* thalak *raj'i*.

Jika pernikahannya tidak *fasakh*, kemudian suaminya merujuknya, maka si wanita diberikan kebebasan untuk memilih. Jika dia memilih *fasakh* sebelum disentuh, masalahnya adalah apakah ia memulai *iddah* dari awal atau meneruskan *iddah*nya yang telah dijalani. Dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Jika kita berpendapat dia wajib memulai *iddah*, berarti menjalani *iddah* dengan *iddah*nya wanita merdeka.
2. Jika kita berpendapat dia meneruskan *iddah* yang telah dijalani, berarti dia meneruskan *iddah* sebagai wanita merdeka.

1345. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita yang biasa mengalami haid dithalak oleh suaminya, kemudian haidnya tidak datang-datang, dan tidak diketahui penyebabnya, dalam kondisi yang demikian, maka dia wajib menjalani *iddah* selama 1 tahun."

Jika wanita yang biasa mengalami haid dithalak oleh suaminya, kemudian tanpa diketahui sebabnya wanita tersebut tidak lagi mengalami haid, maka dia wajib menjalani *iddah* selama satu tahun. Penjabarannya adalah sebagai berikut; *iddah* sembilan bulan yang dia jalani untuk mengetahui kekosongan rahim. Sebab lama kehamilan

---

[42] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (3405) sanadnya *shahih*.

biasanya sembilan bulan. Jika telah melewati masa sembilan bulan dan tidak ada tanda-tanda kehamilan, berarti wanita tersebut tidak hamil. Setelah itu, dia wajib menjalani *iddah* wanita yang menopause selama tiga bulan. Ini merupakan pendapat dari Umar رضي الله عنه. Imam Asy-Syafi'i mengatakan: Ini merupakan keputusan Umar رضي الله عنه untuk kalangan Muhajirin dan Anshar. Setahu kami tidak ada seorangpun yang mengingkari keputusan tersebut.

Ini merupakan pendapat Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i dalam salah satu diantara dua *Qaul*-nya. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Al Hasan. Dalam pendapatnya yang lain, Imam Asy-Syafi'i berkata: Dia menunggu selama empat tahun (masa kehamilan terlama yang dialami oleh wanita) untuk mengetahui kekosongan rahimnya, kemudian dia menjalani masa *iddah* selama tiga bulan. Sebab itulah masa untuk meyakini bahwa rahim si wanita dalam kondisi kosong. Langkah ini ditempuh sebagai langkah kehati-hatian.

Dalam *Qaul Jadid*-nya, Imam Asy-Syafi'i mengatakan: Wanita tersebut selamanya dalam kondisi *iddah* hingga dia mengalami haid atau mencapai usia menopause dan setelahnya dia wajib menjalani *iddah* selama tiga bulan. Ini juga merupakan pendapat Jabir bin Zaid, Atha`, Thawus, Sya'bi, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Abu Zanad, Ats-Tsauri, Abu 'Ubaid dan ulama Irak. sebab *iddah* dengan hitungan bulan hanya dapat dilakukan jika si wanita telah mencapai usia menopause dan tidak boleh dilakukan sebelum dia mencapai usia tersebut. Wanita ini bukan wanita maneupuse, sebab masih ada kemungkinan mengalami haid. Oleh karena itu, dia tidak boleh menjalani *iddah* dengan hitungan bulan, sebagaimana jika haidnya terhenti karena suatu sebab.

Dalil kami adalah ijma yang diceritakan oleh Imam Asy-Syafi'i. Sebab tujuan dari *iddah* adalah untuk mengetahui kosongnya rahim. Dengan menjalani *iddah* selama satu tahun, maka dapat diketahui kosongnya rahim si wanita. Oleh karena itu, wanita yang masih

mengalami *quru`* (haid) hanya menjalani masa *iddah* selama 3 *quru`* dan wanita yang sudah tidak lagi mengalami haid (menopause) menjalani masa *iddah* selama tiga bulan. Jika yang dijadikan patokan adalah yakin, maka yang dijadikan acuan adalah masa hamil terlama. Memperpanjang masa *iddah* menimbulkan madharat bagi wanita yang menjalaninya. Dengan terus menjalani *iddah*, dia tidak dapat menikah dan selalu berada dalam kondisi tertahan. Di sisi lain mantan suaminya juga mendapatkan mudharat. Sebab selama si istri menjalani masa *iddah*, sang suami berkewajiban memenuhi kebutuhan tempat tinggal dan nafkah bagi istri. Ibnu Abbas ﷺ pernah berkata, "Janganlah memperpanjang masa *iddah*nya wanita, cukuplah selama sembilan bulan."

Jika ada yang keberatan dan mengatakan: Jika telah menjalani masa *iddah* selama sembilan bulan, maka secara *zhahir* kosongnya rahim sudah dapat diketahui. Jika demikian, mengapa kalian masih mewajibkan wanita tersebut meneruskan *iddah* selama 3 bulan setelahnya?.

Jawaban kami: Menjalani masa *iddah* dengan *quru`* dan hitungan bulan dilakukan ketika kondisinya tidak hamil. Di sisi lain, meski telah diketahui kosongnya rahim, si wanita juga masih dikenakan kewajiban menjalani masa *iddah*. Buktinya adalah: Jika seorang berkata kepada istrinya yang hamil, "Jika kamu melahirkan, maka jatuhlah thalak." Dalam kasus yang demikian, setelah melahirkan, si wanita berkewajiban menjalani masa *iddah*, meskipun kondisi rahimnya kosong.

Pasal: Jika sebelum lewat satu tahun, kebiasaan haidnya kembali lagi, meskipun di akhir tahun, maka *iddah*nya si wanita berpindah ke *iddah quru'*. Sebab, itulah dasar utama hitungan masa *iddah*. Dengan terwujudnya

quru`, maka badalnya tidak dapat digunakan. Jika kebiasaan haid tersebut kembali lagi setelah si wanita selesai menjalani masa *iddah* dan telah menikah dengan yang lain, maka si wanita tidak perlu lagi mengulangi masa *iddah* berdasarkan hitungan *quru'*. Sebab ia telah selesai menjalani masa *iddah* dan menurut hemat kami: Pernikahan yang telah dilakukan hukumnya sah. Kasusnya sama dengan wanita kecil yang belum haid mengalami thalak. Setelah menjalani masa *iddah* selama tiga bulan, dia menikah lagi. Setelah menikah, dia mengalami haid.

Jika si wanita kembali mengalami haid setelah dia menjalani masa *iddah* lebih dari satu tahun, dalam kasus ini ada dua pendapat:

1. Jangan mengulangi lagi masa *iddah*. Sebab dia telah selesai menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan, maka dia tidak perlu lagi mengulangi *iddah*, seperti kasus wanita kecil yang belum haid.
2. Harus kembali menjalani masa *iddah*, sebab dia termasuk wanita yang mengalami *quru'*. Dia telah memiliki kewajiban sebelum berhubungan dengan hak suaminya. Oleh karena itu, dia harus kembali menjalani masa *iddah*. Kasusnya sama dengan jika belum satu tahun menjalani *iddah*, dia mengalami haid.

1346. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika wanita tersebut berstatus sebagai budak, maka dia wajib menjalani masa *iddah* selama sebelas bulan. Perinciannya; sembilan bulan untuk mengetahui kehamilannya dan dua bulan untuk *iddah*."

Masalah ini didasari oleh dua kaidah:

1. Jika seorang wanita merdeka dithalak dan kebiasaan haidnya hilang tanpa diketahui sebabnya, maka dia wajib menjalani masa *iddah* selama satu tahun.
2. *Iddah*nya seorang wanita yang berstatus sebagai budak dan tidak lagi mengalami haid adalah dua bulan.

Dengan demikian, dia wajib menunggu selama sembilan bulan. Sebab tidak ada perbedaan antara masa kehamilan wanita merdeka dengan wanita yang berstatus budak. Sebab masalah kehamilan secara *zhahir* dapat dilihat. Jika budak wanita tersebut usianya sudah memasuki masa menopause dan tidak bisa hamil lagi, maka kewajiban *iddah*nya adalah dua bulan. Berdasarkan riwayat yang mengatakan bahwa *iddah*nya budak adalah satu bulan setengah, berarti dia wajib menjalani selama sepuluh bulan setengah. Mereka yang berpendapat bahwa *iddah*nya wanita budak adalah tiga bulan, maka dia wajib menjalani *iddah* selama satu tahun, sebagaimana kewajiban yang harus dijalani oleh wanita merdeka.

1347. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika diketahui penyebab yang menghilangkan kebiasaan haid, maka dia tetap berada dalam masa *iddah* hingga kebiasaan haid tersebut kembali lagi. Jika kebiasaan haid tersebut kembali lagi, maka si wanita menjalani *iddah* berdasarkan hitungan haid, kecuali jika wanita tersebut sudah menopause. Jika usianya sudah menopause, maka *iddah*nya adalah *iddah* wanita menopause, terhitung sejak dia memasuki usia menopause."

Jika penyebab yang menghilangkan kebiasaan haid sudah diketahui, misalkan wanita tersebut sakit, nifas, *radha'* (menyusui), maka si wanita wajib menunggu hilangnya penyebab yang menghilangkan kebiasaan haid hingga kembali mengalami haid, meskipun waktu

tunggunya lama. Kecuali, jika usianya sudah menopause. Jika usianya telah mencapai usia menopause, maka *iddah*nya adalah *iddah* wanita yang menopause.

Imam Syafi'i dalam *Musnad*-nya[43] meriwayatkan, lengkap dengan sanadnya, dari Hibban bin Munqidz bahwa dia menthalak istrinya dengan thalak satu dan dari hasil pernikahannya dengan sang istri dia mendapatkan satu anak perempuan yang sedang disusuinya. Setelah dithalak, ternyata kebiasaan haidnya sang istri terhenti dan Hibban mulai sakit. Kemudian, ada yang mengatakan kepadanya, "Jika kamu mati, maka istrimu akan mendapatkan harta darimu sebagai warisan." Kemudian Hibban pergi menemui Utsman ﷺ yang saat itu sedang bersama Ali ﷺ dan Zaid bin Tsabit ﷺ. Hibban bertanya kepada Utsman ﷺ tentang masalah yang sedang dihadapinya, kemudian Utsman ﷺ bertanya kepada Ali ﷺ dan Zaid ﷺ, "Bagaimana menurut pendapat kalian berdua?"

Ali ﷺ dan Zaid ﷺ menjawab, "Jika istrinya mati, maka suaminya mendapatkan warisan dari harta yang ditinggalkan istri, dan jika suaminya yang mati, maka si istri mendapatkan waris dari harta yang ditinggalkan oleh sang suami. Sebab si wanita bukan wanita yang tidak lagi mengalami haid (menopause), juga bukan wanita yang belum baligh. Kemudian Hibban kembali ke keluarganya. Setelah itu, sang istri kembali mendapatkan haid dan mulai menjalani masa *iddah* sebanyak dua kali putaran haid. Belum genap dia menjalani masa haid yang ketiga, Hibban meninggal dunia. Dalam kasus yang demikian, Utsman ﷺ memutuskan bahwa sang istri mendapatkan waris dari harta yang ditinggalkan suami yang telah menthalaknya.

Al Atsram meriwayatkan, lengkap dengan sanadnya, dari Muhammad bin Yahya bin Hibban: Dahulu, kakeknya memiliki dua

---

[43] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/419) dan Abdurrazzaq dalam *Mushannaf* (6/340, 341)

orang istri dari kaum Quraisy dan dari Anshar. Kemudian istri yang dari kaum Anshar dithalak. Saat dithalak, wanita tersebut sedang menyusui anaknya. Setelah lewat satu tahun, suaminya meninggal dunia dan si istri yang dithalak tidak lagi mengalami haid. Istri yang berasal dari Anshar tersebut berkata, "Aku tidak mengalami haid." Kemudian mereka mengadukan permasalahannya kepada Utsman ﷺ dan dia menetapkan bahwa istri yang dithalak tersebut berhak mendapatkan warisan dari suami yang menthalaknya. Keputusan tersebut membuat berang istri yang berasal dari Quraisy. Menghadapi kondisi yang demikian, Utsman ﷺ berkata, "Ini juga keputusan anak pamanmu, Ali bin Abi Thalib ﷺ."[44]

1348. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika wanita tersebut menjalani haid satu putaran atau dua putaran, kemudian dia tidak lagi mengalami haid karena sebab yang tidak diketahui, maka *iddah*nya tidak dianggap selesai kecuali setelah melewati masa satu tahun setelah terhentinya haid."

Kesimpulan yang demikian didasari oleh sebuah riwayat dari Umar ﷺ, dia berkata tentang seorang laki-laki yang menthalak istrinya. Kemudian sang istri mengalami haid satu putaran atau dua putaran. Setelah itu, wanita tersebut tidak lagi mengalami haid. Pernyataan Umar ﷺ kepada si wanita, "Kamu menunggu selama sembilan bulan. Jika terbukti tidak hamil, maka kamu menjalani *iddah* selama tiga bulan. Jika digabungkan, jumlahnya adalah dua belas bulan atau satu tahun."[45]

---

[44] Riwayat ini juga dikeluarkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa* (2/43/572). Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/419) Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (6/Hadits. 11102/hlm. 341), dan Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (1/1305).

[45] HR. Malik dalam *Al Muwaththa* (2/582 /70) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/419, 420).

Dalam keputusan yang demikian, kami tidak mengetahuinya ada sahabat lain yang menentangnya.

Dalam komentarnya, Ibnul Al Mundzir berkata, "Umar ﷺ memutuskan demikian diantara masyarakat Muhajirin dan Anshar, dan tidak ada seorangpun diantara mereka yang mengingkarinya."

Al-Atsram mengatakan: Aku pernah mendengar Abu Abdillah (Imam Ahmad) sedang ditanya tentang seorang laki-laki yang menthalak istrinya. Kemudian si istri yang dithalak menjalani masa haid satu atau dua putaran, dan setelah itu dia tidak lagi mengalami haid. Dia (Imam Ahmad) menjawab, "Aku berpatokan kepada riwayat dari Umar ﷺ. Jika haidnya terhenti dan tidak diketahui penyebabnya, maka wanita tersebut wajib menunggu selama satu tahun."

Kemudian ada lagi yang bertanya, "Sebelum menjalani masa satu tahun, ternyata haidnya datang lagi?!"

Dia menjawab, "Maka kembali kepada penghitungan *iddah* berdasarkan haid."

Kemudian ada yang bertanya lagi, "Jika ternyata haidnya tidak lagi datang dan tidak diketahui sebabnya?"

Dia menjawab, "Dia menunggu lagi selama satu tahun."

Ini merupakan pendapat ulama yang sepakat dengan kami dalam masalah pertama. Sebab, ketika haidnya terhenti tanpa diketahui sebabnya, maka kondisinya tidak jelas (meragukan). Oleh karena itu, dia wajib berpindah pada ketentuan menunggu selama satu tahun. Kasusnya sama dengan dia dithalak dalam kondisi haidnya terhenti. Dalam kondisi yang demikian, dia wajib menjalani *iddah* selama satu tahun. Sebab *iddah* memiliki hitungan tersendiri dan tidak dapat digabung dengan cara penghitungan lain. Oleh karena itu, jika seorang wanita menjalani masa *iddah* dengan hitungan haid, kemudian setelah menjalani masa *iddah* satu atau dua kali putaran, ternyata dia memasuki

usia menopause (tidak bisa hamil lagi), maka *iddah*nya berpindah kepada ketentuan tiga bulan.

Jika gadis yang belum baligh menjalani masa *iddah* selama satu atau dua bulan, kemudian, disaat sedang menjalani *iddah* tersebut dia mengalami haid, maka *iddah*nya berpindah kepada ketentuan tiga *quru'*.

Pasal: Jika wanita yang dithalak memiliki kebiasaan haid yang berbeda, misalkan jarak antara putaran satu haid dengan putaran haidnya yang lain lama, maka *iddah*nya tidak dianggap selesai kecuali jika dia telah selesai menjalani masa tiga kali haid, meskipun menghasilkan waktu *iddah* yang lama. Sebab, wanita ini bukan termasuk wanita yang sudah tidak lagi haid dan memiliki kebiasaan haid yang demikian. Dia sesosok wanita yang masih mengalami *quru'* dan tetap dengan kebiasaan haidnya. Dengan demikian, statusnya sama dengan wanita yang jarak antara satu masa haid dengan masa haidnya yang lain tidak lama. Sepanjang pengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama tentang kesimpulan yang demikian.

Pasal: Penjelasan tentang masa *iddah*nya wanita yang terkena *musthahadhah* (keluarnya darah diluar waktu-waktu yang mana ia terbiasa menjalani masa haid). Wanita yang terkena *istihadhah* terbagi menjadi dua golongan; adakalanya, dia mengalami haid dan yang dijadikan patokan untuk menghukumi darah yang keluar tersebut sebagai darah haid adalah kebiasaan atau dilihat dari corak darah yang keluar, atau dia tidak memiliki kebiasaan haid (baru pertama kali menjalani haid). Jika darah yang keluar dapat dipastikan sebagai darah haid dengan jalan melihat kepada kebiasaan atau dapat dikenali dari darah yang keluar, maka

iddah wanita tersebut sama dengan hukum wanita yang tidak terkena *isthadhah.* Jika dia telah menjalani masa haid sebanyak tiga kali, berarti dia telah selesai menjalani masa *iddah.*

Imam Ahmad dalam komentarnya berkata, "Wanita yang terkena *istihadhah* menjalani masa *iddah*nya dengan mengikuti kebiasaan haidnya. Jika setiap bulan dia mengalami haid, namun tidak diketahui tanggal berapa saja dia mengalami haidh, dalam kondisi yang demikian, dapat dipastikan bahwa iddahnya adalah tiga bulan. Jika timbul keraguan, maka hendaknya dia menunggu hingga yakin betul bahwa masa tiga kali *quru* ` telah selesai dia jalani."

Jika wanita tersebut baru pertama kali mengalami haid dan dia tidak dapat membedakan antara darah haid dengan darah *istihadhah,* atau dia lupa tanggal berapa saja dia mengalami masa haid dan darah yang keluar juga tidak dapat dibedakan, dalam kasus seperti ini ada dua riwayat dari Imam Ahmad:

1. Riwayat Pertama: *Iddah* wanita tersebut adalah tiga bulan.

   Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Ikrimah, Qatadah dan Abu Ubaid. Sebab Nabi ﷺ memerintahkan Himnah binti Jahasy untuk menjalani masa *iddah* enam atau tujuh hari dalam setiap bulan.[46] Rasulullah ﷺ memerintahkannya menjalani masa haid selama enam atau tujuh hari setiap bulannya dan tidak melaksanakan shalat, puasa dan hal-hal lain yang tidak oleh dilakukan disaat seorang wanita mengalami haid. Dengan demikian batasan tersebutlah yang wajib digunakan dalam menjalani masa *iddah.*

---

[46] HR. Imam Ibnu Majah (Pembahasan: Bersuci, 1/Hadits. 627); Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/381, 382); Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (1/172, 173); Imam *Ad-Darimi* dalam *Sunan*-nya (1/214) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (1/338, 339).

2. Riwayat Kedua: Dia menjalani masa *iddah* selama satu tahun. Posisinya sama dengan wanita yang terhenti kebiasaan haidnya dan tidak diketahui penyebab terhentinya kebiasaan haid tersebut. Jika kondisinya samar, tidak diketahui kapan datang dan berhentinya haid, maka dia menjalani *iddah* selama satu tahun. Dasarnya adalah hadits Umar ﷺ. Sebab, dengan menjalani *iddah* selama satu tahun, jelas terlihat kehamilannya atau tidak. Ini merupakan pendapat Imam Malik dan Ishaq. Sebab, tidak dapat dipastikan haidnya wanita tersebut, padahal statusnya adalah wanita yang mengalami *quru'*. Dengan demikian, masa *iddah*nya adalah satu tahun, seperti wanita yang biasa mengalami haid, kemudian kebiasaan tersebut terhenti tanpa diketahui sebabnya.

Berdasarkan riwayat yang pertama, kami katakan: Jika masa haidnya setiap bulan adalah tujuh hari, disaat dia telah menjalani masa tunggu selama dua bulan dengan hitungan hilal (bulan dilangit), kemudian tujuh hari di awal bulan yang ketiga, berarti masa *iddah*nya sudah selesai.

Jika kita beranggapan bahwa yang dimaksud dengan *quru'* adalah masa suci dan si suami menthalak istrinya di akhir bulan. Maka, setelah si wanita menjalani masa dua bulan dan muncul bulan yang ketiga, berarti masa *iddah*nya telah selesai. ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

1349. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika sang suami menthalak istrinya yang belum mengalami haid dan sebelum sang istri selesai menjalani masa *iddah*nya berdasarkan hitungan bulan, ternyata si wanita mengalami haid; dalam kondisi yang demikian, dia wajib menjalani masa *iddah* baru dengan berpatokan pada haid. Jika

statusnya sebagai wanita merdeka, maka *iddah*nya adalah tiga kali masa haid dan jika statusnya adalah budak, maka masa *iddah*nya adalah dua kali masa haid."

Penjabarannya adalah sebagai berikut: Wanita kecil yang belum mengalami haid atau wanita yang sudah baligh namun belum mengalami haid, jika dia menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan, kemudian disaat masa *iddah*nya belum selesai dia mengalami haid – meski tinggal beberapa jam lagi *iddah*nya berdasarkan hitungan bulan selesai-, dalam kasus yang demikian, dia wajib menjalani lagi masa *iddah* dari awal berdasarkan hitungan haid. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh para ulama di berbagai negeri. Diantara mereka adalah Sa'id bin Al Musayyab, Mujahid, Qatadah, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaid, para ulama ahli ra'yi, ulama Madinah dan ulama Basrah. Alasannya adalah hitungan bulan merupakan badal (hitungan pengganti) dari hitungan *iddah* berdasarkan masa haid. Jika pokoknya telah ada, maka hitungan badal tidak berlaku lagi. Kasusnya sama dengan debu tayammum, ketika sudah ditemukan air.

Dalam permasalahan di atas, maka wanita tersebut harus menjalani *iddah* selama tiga kali masa haid, jika kita beranggapan bahwa yang dimaksud dengan *quru*' adalah haid. Jika kita beranggapan bahwa arti *quru*' adalah masa suci, yang menjadi pertanyaan; apakah masa suci yang dia jalani sebelum datangnya haid dianggap sebagai bagian dari *quru*' atau bukan? Dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Masa suci tersebut dianggap sebagai bagian dari *quru'*. Sebab dia telah beranjak ke masa haid dan statusnya disamakan dengan masa suci yang ada diantara dua masa haid.
2. Masa suci tersebut tidak dianggap sebagai bagian dari masa *quru*' dan inilah *zhahir* pendapat Imam Asy-Syafi'i. Sebab, yang dimaksud dengan *quru*' adalah masa suci diantara dua masa

haid. Dalam masalah ini, masa suci tersebut tidak berada diantara dua masa haid. Dengan demikian, masa suci tersebut tidak dianggap sebagai bagian dari *quru'*.

Jika masa *iddah* yang dijalaninya berdasarkan hitungan bulan telah selesai, kemudian beberapa saat setelah itu si wanita mengalami haid, dalam kondisi yang demikian, dia tidak wajib mengulang kembali *iddah*nya berdasarkan haid. Sebab haid tersebut datangnya setelah dia selesai menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan. Kasusnya sama dengan wanita yang telah menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan, kemudian setelah waktu yang lama dia baru mengalami haid. Kaidah ini tidak mungkin dibatalkan. Sebab jika dibatalkan, maka tidak ada ruang bagi mereka yang tidak haid menjalani *iddah* berdasarkan hitungan bulan.

Pasal: Jika wanita yang dithalak telah menjalani masa satu kali atau dua kali haid, kemudian dia memasuki usia menopause, dalam kondisi yang demikian, dia harus memulai kembali masa *iddah*nya berdasarkan hitungan bulan, yaitu selama tiga bulan. Sebab masa *iddah* berdasarkan haid sudah tidak dapat lagi dijalani. Oleh karena itu, harus disempurnakan dengan menjalani *iddah* beberapa bulan.

Jika disaat si wanita menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan haid, ternyata wanita tersebut hamil dari suami yang menthalaknya, maka masa *iddah* yang dijalani berdasarkan haid tersebut batal. Dengan demikian, darah yang keluar farjinya dapat dipastikan bukan darah haid. Sebab wanita yang sedang hamil tidak mungkin mengalami haid.

Jika wanita tersebut telah menjalani masa *iddah* selama tiga kali haid, kemudian setelah itu dia hamil dan belum genap enam bulan sejak haidnya yang ketiga terhenti dia melahirkan; dalam kasus yang

demikian, dapat dipastikan bahwa darah yang keluar bukan darah haid. Sebab pada hakikatnya, ketika keluar darah dia dalam kondisi hamil. Dan orang yang hamil tidak mungkin mengalami haid.

Jika wanita tersebut menjalani *iddah* selama tiga kali masa *iddah*, kemudian setelah itu dia hamil dan jarak antara berakhirnya haid yang ketiga dengan waktu melahirkan memungkinan dia untuk hamil, misalkan jaraknya lebih dari enam bulan; dalam kasus yang demikian, *iddah*nya dianggap sah. Dan anak yang lahir tersebut terjadi setelah berakhirnya masa *iddah*. Jika jarak antara berakhirnya haid yang ketiga dengan waktu melahirkan kurang dari enam bulan, dapat dipastikan bahwa darah yang keluar yang semula dikira darah haid, dapat dipastikan darah tersebut bukan darah haid. Sebab wanita yang sedang hamil tidak mungkin mengalami haid.

Pasal: Jika wanita yang sedang menjalani masa *iddah* merasa ragu dengan kondisinya. Maksudnya, disaat menjalani masa *iddah*, ia merasakan ada tanda-tanda kehamilan diperutnya; misalkan, dia merasa ada yang bergerak-gerak diperutnya seperti yang biasa dialami oleh mereka yang hamil, atau dia mendapati tanda-tanda adanya *nutfah* (setetes air mani) di perutnya atau tanda-tanda lain yang mengindikasikan rahimnya tidak kosong, meski demikian, dia ragu; apakah dia benar-benar hamil atau tidak? Dalam kondisi yang demikian, status wanita tersebut memiliki tiga kemungkinan;

1. Timbulnya keraguan tersebut sebelum berakhirnya *iddah*. Dalam kondisi yang demikian, dia tetap dihukumi sedang menjalani *iddah* hingga keraguan tersebut sirna. Jika ternyata wanita tersebut hamil, maka *iddah*nya selesai dengan melahirkan bayi yang dikandungnya.

Jika sesuatu yang meragukan tersebut hilang dan terbukti bahwa dia tidak hamil, maka *iddah*nya dianggap selesai berdasarkan hitungan *quru'* atau hitungan bulan. Jika wanita tersebut menikah dengan laki-laki lain sebelum sesuatu yang meragukan tersebut hilang, maka pernikahannya batil (tidak sah). Sebab secara *zhahir*, dia masih dianggap berada dalam masa *iddah* (sebab ada kemungkinan ia sedang hamil –penerj). Meski demikian, ada kemungkinan pernikahannya sah, jika terbukti bahwa si wanita tidak hamil. Sebab pernikahan tersebut terjadi disaat si wanita telah selesai menjalani *iddah*nya.

2. Keraguan tersebut timbul setelah selesainya masa *iddah* dan setelah terjadinya pernikahan. Dalam kondisi yang demikian, pernikahannya dianggap sah. Sebab pernikahan tersebut terjadi setelah berakhirnya *iddah*. Keberadaan hamilnya sendiri besifat ragu dan sesuatu yang bersifat yakin tidak bisa dibatalkan berdasarkan sesuatu yang bersifat ragu. Meski demikian, suaminya yang baru tidak halal menggaulinya. Sebab kita meragukan ke-*shahih*-an pernikahan tersebut. Sebab, tidak halal bagi seorang yang beriman kepada Allah dan Hari Kiamat menyiramkan airnya ke tanaman orang lain. Dalam masalah seperti ini, jika wanita tersebut melahirkan anak yang mana jarak antara melahirkan dengan pernikahannya yang kedua kurang dari enam bulan, maka pernikahannya batil (tidak sah). Sebab wanita tersebut dinikahi dalam kondisi hamil. Jika jarak antara melahirkan dengan pernikahannya lebih dari enam bulan, pernikahannya sah dan anak yang lahir dinisbatkan kepada suami yang baru menikahinya.
3. Keraguan tersebut timbul setelah wanita tersebut selesai menjalani masa *iddah* dan dia belum menikah dengan orang lain. Dalam kasus seperti ini ada dua *wajah* (pendapat);

1. Wanita tersebut tidak boleh menikah dulu. Jika menikah, maka pernikahannya batil (tidak sah). Sebab dia menikah dalam kondisi masih ragu mengenai sudah selesai *iddah*nya atau belum. Oleh karena itu, pernikahannya tidak sah. Kasusnya sama dengan jika keraguan tersebut terjadi dalam masa *iddah*. Jika kita menganggap pernikahannya sah, maka pernikahannya tersebut bersifat tawaqquf (menunggu). Sebab tidak ada istilah tawaqquf dalam pernikahan. Oleh karena itu, jika seorang laki-laki masuk Islam, kemudian istrinya tetap dalam kemusyrikan, dalam kasus seperti ini, maka sang suami tidak boleh menikah dengan saudari istrinya. Sebab pernikahannya tersebut bersifat *mauquf*. Sah atau tidaknya menunggu kepada keislaman istri yang pertama.
2. Wanita tersebut boleh menikah dan hukum pernikahannya sah. Sebab kita telah tetapkan bahwa *iddah*nya telah selesai, boleh menikah dan tidak wajib diberi nafkah dan tempat tinggal oleh mantan suaminya. Sesuatu yang telah diyakini keberadaannya tidak boleh dibatalkan berdasarkan sesuatu yang baru dan bersifat ragu. Oleh karena itu, sesuatu yang telah diputuskan oleh hakim tidak menjadi batal karena berubahnya ijtihad sang hakim dan saksi menarik kembali pernyataannya.

Pasal: Jika seorang suami menthalak salah seorang istrinya, namun tidak disebutkan siapakah diantara istrinya tersebut yang dia thalak, dalam kasus yang demikian, maka penentuan tentang siapakah diantara istrinya yang dithalak dilakukan dengan cara undian. Siapa yang keluar dalam undian, maka istri tersebutlah yang dithalak dan wajib menjalani masa *iddah*. Penghitungan *iddah*nya dilakukan berdasarkan jatuhnya thalak, bukan setelah dilakukan undian. Jika seorang suami menthalak salah seorang

istrinya dan dalam isi thalak tersebut disebutkan nama istri yang dithalaknya, kemudian dia lupa istri yang manakah yang dia thalak, dalam kasus yang demikian, dalam satu pendapat yang dianut oleh sahabat kami. Permasalahannya sama dengan yang awal, yaitu dilakukan undian untuk menentukannya. Menurut pendapat yang *shahih*, semua istrinya menjadi haram untuknya.

Jika dalam masa *iddah*, sang suami meninggal dunia, maka semua istrinya wajib menjalani masa *iddah* dengan *iddah* terlama diantara dua bentuk *iddah*; *iddah* thalak dan *iddah* wafat. Sebab, hukum tetapnya pernikahannya bersifat yakin dan semua istrinya memiliki potensi untuk menjadi wanita yang dithalak atau tetap menjadi istri sang suami. Oleh karena itu, setiap istri wajib menjalani masa *iddah* terlama. Jika thalaknya bersifat thalak *ba`in,* maka kewajibannya menjadi gugur. Kasusnya sama dengan seorang yang yakin bahwa dalam satu hari ada shalat yang tidak dia kerjakan, namun dia lupa; shalat apakah yang telah dia tinggalkan. Dalam kasus yang demikian, dia wajib mengqadha shalat sebanyak 5 kali. Awal penghitungan *iddah* dengan *quru*' dilakukan sejak jatuhnya thalak dan awal *iddah* wafat dihitung sejak suaminya meninggal. Ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Jika setelah itu sang suami menjatuhkan thalak tiga kepada semua istrinya, maka semua istrinya wajib menyempurnakan *iddah*nya sejak mereka dijatuhkan thalak tiga. Jika sang suami menthalak dengan thalak tiga, namun dia lupa, jalan keluarnya sama dengan kasus jatuhnya thalak satu.

1350. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang suami wafat, baik sang suami berstatus merdeka atau budak, baik sebelum terjadinya *dukhul* (berhubungan intim) atau setelahnya; jika istrinya berstatus wanita merdeka, maka *iddah*nya sang istri adalah empat

bulan sepuluh hari. Jika sang istri berstatus budak, maka *iddah*nya adalah dua bulan lima hari."

Seluruh ulama telah berijma (sepakat) jika seorang wanita muslimah ditinggal wafat suaminya dan wanita tersebut tidak dalam kondisi hamil, maka *iddah*nya adalah empat bulan sepuluh hari, dihitung sejak suaminya meninggal dunia. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini; apakah sang istri sudah digauli atau belum. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini; apakah sang istri sudah baligh atau masih kecil. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaknya para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Dalam salah satu haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ

عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ

وَعَشْرًا.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan Hari Kiamat melakukan perbuatan berkabung lebih dari tiga hari, kecuali jika yang meninggal dunia adalah suaminya. Jika yang meninggal

dunia adalah suaminya, maka masa berkabungnya adalah empat bulan sepuluh hari. " Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[47]

Jika ada yang berkomentar "Mengapa kalian tidak memahami ayat tersebut sebagai ketentuan untuk istri yang sudah digauli saja, sebagaimana pendapat kalian dalam firman Allah ﷻ, 'Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru' (Qs. Al Baqarah [2]: 228)?"

Jawaban kami: Kami memahami ayat yang baru saja disebutkan berdasarkan firman Allah ﷻ dalam ayat,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya, maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya. " (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Dalam masalah wafatnya sang suami, tidak ada ayat yang mengkhususkan keumuman *iddah* wafat. Dan tidak mungkin mengqiyaskannya dengan kasus wanita yang dithalak dalam masalah pengkhususan. Alasannya ketidakbolehan tersebut ada dua:

1. Nikah pada hakikatnya adalah akad untuk seumur hidup. Jika sesuatu telah berakhir, maka ditetapkanlah hukum baru,

[47] Hadits ini telah ditakhrij.

sebagaimana ketentuan berakhirnya puasa dengan masuknya waktu malam, sama dengan berakhirnya waktu penyewaan dengan berakhirnya masa sewa, sama dengan berakhirnya masa *iddah*.

2. Jika seorang wanita yang dithalak melahirkan, maka bisa saja sang suami mengingkarinya dan menafikan nasab sang anak dengan cara *li'an*. Kasus yang demikian tidak terjadi pada suami yang wafat.

Menurut pendapat seluruh ulama, adanya haid tidak menjadi pertimbangan dalam kasus wafatnya sang suami. Meski demikian, diceritakan dari Imam Malik bahwa jika wanita tersebut statusnya sudah pernah digauli oleh suaminya, maka dia wajib menjalani *iddah* selama empat bulan sepuluh hari yang di dalamnya ada haid. Dalam kasus ini, mengkuti Al Qur`an dan Sunnah lebih utama. Sebab, jika harus ada haid, maka dia harus menjalaninya sebanyak tiga kali *quru`*, sebagaimana kasus wanita yang dithalak.

Perbedaan pendapat ini hanya terjadi dalam kasus wanita yang ditinggal wafat oleh suaminya masih mengalami haid. Jika wanita yang ditinggal wafat tersebut sudah memasuki usia menopause atau belum haid, maka tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama bahwa *iddah*nya adalah empat bulan sepuluh hari.

Jika wanita yang ditinggal wafat suaminya berstatus budak, maka *iddah*nya adalah dua bulan lima hari. Ini merupakan pendapat kebanyakan ulama. Diantara mereka yang berpendapat demikian adalah Sa'id bin Al Mmusayyab, Atha`, Sulaiman bin Yasar, Az-Zuhri, Qatadah, Imam Malik, Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Tsur, ulama ahli ra'yi dan ulama-ulama yang lain, kecuali Ibnu Sirin. Dalam komentarnya, Ibnu Sirin berkata: Menurutku, tidak ada perbedaan antara *iddah*nya wanita merdeka dengan wanita yang berstatus budak. Dalil kami adalah adanya kesepakatan dari seluruh sahabat Nabi ﷺ

bahwa masa *iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah setengah dari ketentuan yang diberlakukan untuk wanita merdeka. Demikian pula dalam kasus wafatnya sang suami dari budak tersebut.

Pasal: Yang dimaksud dengan kata "sepuluh" dalam bab *iddah* adalah sepuluh hari lengkap, berikut siang dan malamnya. Oleh karena itu, sepuluh hari termasuk siang dan malamnya tersebut harus dijalani sebagai *iddah*. Pendapat ini dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i, Imam Malik, Abu Ubaid, Ibnul Al Mundzir dan ulama ahli ra'yi.

Dalam komentarnya, Imam Al Auza'i mengatakan: Yang dimaksud dengan kata sepuluh hari adalah; sepuluh malam dan sembilan siang. Sebab kata "*asyrun*" digunakan untuk malam. Keberadaan siang mengikut malam.

Menurut kami: Dalam masalah bilangan, masyarakat arab biasa menggunakan kata yang bersifat *mu 'annats* mencakup mudzakkar. Jika kata yang disebut adalah *al-layaali* (malam) maka yang dimaksud adalah malam dan siang, sebagaimana ketentuan ini berlaku dalam firman Allah ﷻ,

قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾

"Zakaria berkata, 'Ya Tuhanku, berilah aku suatu tanda'. Tuhan berfirman, 'Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal kamu sehat'." (Qs. Maryam [19]: 10). Yang disebut adalah kata "*layaalin*" namun yang dimaksud adalah siangnya. Dalilnya adalah sebagaimana tertera dalam firman-Nya yang lain;

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَـٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا

"Berkata Zakaria, 'Berilah aku suatu tanda (bahwa istriku telah mengandung)'. Allah berfirman, 'Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat'." (Qs. Aali 'Imran [3]: 41) yang disebut adalah kata "*ayyaam*" namun yang dimaksud adalah berikut dengan malamnya.

Jika seorang muslim bernadzar akan melakukan i'tikaf di sepuluh terakhir bulan suci Ramadhan, maka dia wajib melaksanakan i'tikaf pada siang dan malam sepuluh terakhir tersebut. Ada yang mengatakan: Jika kita telah menyatakan kata "sepuluh" tersebut adalah sepuluh malam berikut siangnya, maka ketentuan tersebut bersifat wajib, tidak boleh difahami sebagai sifat ibahah.

Pasal: Jika wanita yang sedang menjalani masa *iddah* thalak *raj'i* suaminya wafat, maka si wanita harus memulai *iddah*nya dari awal lagi berdasarkan ketentuan *iddah* wafat; yaitu empat bulan sepuluh hari. Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian.

Imam Ibnu Al Mundzir[48] mengatakan: Seluruh ulama telah sepakat mengenai ketentuan hukum yang demikian. Sebab, wanita yang sedang menjalani masa *iddah* thalak *raj'i*, statusnya masih menjadi istri suami yang menthalaknya. Ketika yang menthalaknya wafat, berarti yang wafat adalah suami wanita yang sedang menjalani *iddah*. Oleh karena itu, sang istri tetap mendapatkan waris dari harta yang ditinggalkan sang suami. Dengan demikian, istri tersebut melakukan *iddah* dengan *iddah* wafat, sama halnya dengan istri yang tidak dithalak.

---

[48] Lih. *Al-Ijma'* (96).

Jika thalaknya thalak *ba `in,* kemudian disaat sang istri menjalani *iddah*, suaminya meninggal dunia; dalam kondisi yang demikian, dia tetap menjalani *iddah* thalak. Kecuali, jika thalak tersebut dijatuhkan oleh sang suami di akhir masa sakitnya sang suami. Dalam kondisi yang demikian, maka sang istri wajib menjalani masa *iddah* terlama dari dua masa *iddah*; *iddah* wafat atau tiga kali *quru'*. Inilah pendapat yang ditetapkan oleh Imam Ahmad. Pendapat ini juga yang dianut oleh Ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, dan Muhammad bin Al Hasan.

Menurut Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan Imam Ibnu Al Mundzir: Wanita tersebut wajib menjalani *iddah* thalak (bukan *iddah* terlama dari dua masa *iddah*). Sebab, pada saat laki-laki yang menthalaknya wafat, status si wanita bukan lagi istrinya. Dengan kata lain, yang meninggal itu bukan lagi suaminya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah wanita tersebut masih mendapatkan waris dari harta peninggalan sang suami. Oleh karena itu, dia wajib menjalani *iddah* wafat *raj'iyyah* dan wajib juga menjalani *iddah* thalak.

Jika suami yang menthalak di akhir sakitnya meninggal dunia ketika istrinya telah selesai menjalani masa *iddah*; baik berdasarkan hitungan haid, hitungan bulan atau setelah melahirkan atau thalak tersebut dijatuhkan dalam kondisi si istri belum pernah dicampuri (disetubuhi), maka wanita tersebut tidak menjalani *iddah* wafat.

Menurut Al Qadhi: Jika dalam kasus ini kita beranggapan bahwa si wanita mendapatkan waris dari harta yang ditinggalkan sang suami, berarti dia harus menjalani *iddah* wafat. Sebab dengan masih mendapatkan waris, berarti statusnya masih istri. Kasusnya sama dengan jika sang suami wafat setelah digauli dan sebelum selesai masa *iddah*. Abu Thalib meriwayatkan ini dari Imam Ahmad dalam masalah wanita yang telah selesai *iddah*nya.

Ibnu Abi Musa menyebutkan bahwa dalam masalah ini ada dua riwayat. Riwayat yang *shahih* adalah wanita tersebut (yang belum digauli) tidak menjalani masa *iddah*. Sebab di dalam Al Qur`an Allah ﷻ berfirman,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya, maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Dalam ayat yang lain, Allah ﷻ berfirman,

وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Dalam ayat yang lain, Allah ﷻ berfirman,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

Tidak boleh mengkhususkan ketentuan ini secara semena-mena. Sebab, wanita tersebut bukan lagi istri orang yang menthalaknya. Wanita yang statusnya demikian, boleh langsung menikah dengan orang lain dan suami yang menthalak boleh langsung menikah dengan saudari wanita yang dithalaknya. Boleh juga bagi suami langsung menikahi empat wanita lain. Oleh karena itu, wanita tersebut tidak wajib melaksanakan *iddah* dengan wafatnya sang suami, sebagaimana dalam kasus dimana si wanita tersebut sudah menikah dengan orang lain.

Kasusnya berbeda dengan jika suaminya wafat disaat si wanita sedang menjalani masa *iddah*. Dalam kondisi yang demikian, sebelum si wanita selesai menjalani masa *iddah*, orang lain tidak boleh menikah dengannya. Kami juga tidak setuju dengn kesimpulan bahwa wanita tersebut mendapatkan waris. Sebab, jika dianggap mendapatkan waris, ini akan berakibat seorang suami bisa menurunkan waris kepada delapan orang istri.

Jika si wanita (yang suaminya wafat dan ia belum digauli) sudah menikah lagi dengan orang lain, wanita tersebut tidak terkena kewajiban

menjalani *iddah.* Tidak ada perbedaan pendapat mengenai ketentuan yang demikian. Selain itu, sang wanita juga tidak mendapatkan waris dari mantan suaminya yang sudah meninggal dunia.

Jika si wanita dithalak dengan thalak *ba`in,* maka ia tidak mendapatkan waris. Kasusnya sama dengan wanita budak atau merdeka yang dithalak oleh suaminya yang budak atau seorang wanita dzimmi dithalak oleh suaminya yang muslim.

Wanita yang di-*khulu'* atau wanita yang melakukan sesuatu yang membuat pernikahannya menjadi *fasakh*, ia tidak wajib menjalani *iddah.* Tidak ada perbedaan dalam masalah ini; baik suaminya wafat saat si istri sedang dalam masa *iddah* atau wafat setelah sang istri selesai *iddah*nya. Kesimpulan ini berdasarkan qiyas perkataan sahabat kami. Mereka memindahkan *iddah* sang istri ke *iddah* wafat, dikarenakan sang istri mendapatkan waris dari harta suaminya yang meninggal dunia. Dalam kasus ini, wanita tersebut tidak mendapatkan waris. Dengan demikian, kasusnya sama dengan wanita yang dithalak oleh suaminya yang dalam kondisi sehat.

Jika seorang wanita dithalak oleh suaminya yang dalam kondisi sehat, jika thalaknya thalak *ba`in,* kemudian suaminya wafat, dia wajib menjalani *iddah* thalak dan tidak berpindah ke *iddah* wafat. Ini merupakan pendapat dari Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan Imam Ibnul Mundzir. Menurut Ats-Tsauri dan Imam Abu Hanifah: Wanita yang statusnya demikian, wajib menjalani masa *iddah* terlama dari dua masa *iddah.* Kasusnya sama dengan wanita tersebut dithalak oleh suaminya yang sakit diakhir hayatnya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ dalam Al Qur`an,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru'...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Sebab dengan status thalaknya yang bersifat *ba'in,* setelah jatuhnya thalak, status wanita tersebut bukan lagi istri orang yang menthalaknya. Halal bagi suami yang menthalaknya menikah dengan saudari mantan istrinya dan menikah dengan empat wanita lain. Oleh karena itu, wanita tersebut tidak menjalani *iddah* wafat. Kasusnya sama dengan jika wafatnya sang suami setelah *iddah* wanita tersebut sudah selesai.

Al Qadhi menjelaskan tentang hukum wanita yang dithalak oleh suami di akhir sakitnya sang suami, jika wanita tersebut sedang hamil, maka dia menjalani *iddah* terlama dari dua masa *iddah.* Perincian ini menurut kami kurang tepat. Sebab, dengan melahirkan, maka semua *iddah*nya selesai. Dengan kondisinya yang hamil, maka dia tidak boleh dikenakan ketentuan *iddah* wanita yang tidak hamil. Masalah ini akan kami bahas setelah ini, Insya Allah.

1351. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang istri yang sedang hamil dithalak oleh suaminya atau suaminya meninggal dunia, maka wanita tersebut selesai *iddah*nya dengan melahirkan. Ketentuan ini berlaku umum untuk wanita yang berstatus merdeka atau budak." Seluruh ulama dari penjuru negeri sepakat menyatakan bahwa jika seorang suami menthalak istrinya yang sedang dalam kondisi hamil, maka masa *iddah* wanita tersebut selesai dengan melahirkan. Ketentuan ini berlaku juga bagi seluruh perpisahan yang terjadi sewaktu keduanya masih hidup.

Para ulama juga sepakat jika wanita yang sedang hamil tersebut suaminya wafat, maka *iddah*nya selesai dengan melahirkan. Hanya Ibnu Abbas ﷺ yang memiliki pendapat yang berbeda. Diriwayatkan dari Ali ﷺ dengan sanad yang *munqathi,* wanita tersebut harus menjalani masa

iddah terlama dari dua bentuk *iddah.* Di masa hidupnya Nabi ﷺ, Abu Sanabil pernah melontarkan pendapat yang demikian, namun pendapatnya dibantah oleh Nabi ﷺ. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما bahwa beliau menarik kembali pendapatnya dan ikut bersama pendapat sahabat yang lain, disaat dia mengetahui adanya hadits Sabi'ah.

Al-Hasan dan Sya'bi menyatakan bahwa makruh hukumnya bagi wanita tersebut menikah disaat dia menjalani masa *iddah.* Diceritakan dari Hammad dan Ishaq bahwa *iddah*nya wanita tersebut belum selesai hingga dia selesai dari menjalani masa iddah. Pendapat yang demikian ditolak oleh seluruh ulama. Menurut mayoritas ulama, jika beberapa jam setelah wafatnya sang suami, istri yang hamil tersebut melahirkan, maka *iddah*nya dianggap selesai. Dalam kondisi yang demikian, wanita tersebut boleh menikah. Meski demikian, si wanita tidak boleh disetubuhi oleh suaminya hingga dia mandi setelah selesai menjalani masa nifas.

Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4). Diriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab, dia berkata: Aku pernah bertanya kepada Nabi ﷺ tentang ayat,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4), untuk wanita yang dithalak tiga atau untuk wanita yang suaminya wafat?

Rasulullah ﷺ menjawab, *"Ketentuan tersebut berlaku untuk wanita yang dithalak tiga dan juga untuk yang suaminya wafat."*[49]

Ibnu Mas'ud رضي الله عنه berkata: Barangsiapa yang suka, ia bisa saling bermubahalah atau mendoakan laknat, ayat

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4), turun setelah ayat yang ada dalam surah Al Baqarah,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaknya para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234). Ayat dalam surah Ath-Thalak turun belakangan. Oleh karena itu, ayat tersebut didahulukan dari keumuman ayat yang turun sebelumnya. Artinya, ayat dalam surah Ath-Thalak mengkhususkan keumuman ayat yang ada dalam surah Al Baqarah.

Abdullah bin Al Arqam meriwayatkan: Sesungguhnya Sabi'ah Al Aslamiyyah telah mengabarkan kepadanya: Dahulu dia (Sabi'ah) pernah menjadi istri Sa'ad bin Khulah. Ketika suaminya wafat saat

---

[49] HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (5/116). Di dalamnya ada yang bernama Al Mutsanna bin Shabaah dan sosoknya dianggap *dha'if.* Ad-Daruquthni mengeluarkan riwayat ini (4/39) dari jalur periwayatan Al Mutsanna bin Shabah dan sosoknya dianggap *dha'if.* Imam Ibnu Hajar menyebutkannya dalam kitab *Al Fath* (8/522). Dalam komentarnya, beliau berkata, "Hadits ini dianggap berstatus *marfu.* Meski ada sedikit komentar negatif di masalah sanadnya, namun dengan banyaknya jalur periwayatan menunjukkan bahwa hadits ini punya dasar yang kuat."

melaksanakan haji wada', dia sedang hamil. Tidak berapa lama setelah kematian suaminya dia pun melahirkan. Setelah bersih dari nifas, dia lalu berdandan untuk menemui orang-orang yang akan melamarnya. Kebetulan pada waktu itu seorang lelaki dari Bani Abdu Ad-Daar bernama Abu Sanabil bin Ba`kak datang dan berkata kepada Subai`ah, "Bagaimana ini, aku melihat kamu sudah mulai berdandan, nampaknya kamu sudah ingin menikah lagi? Demi Allah, sesungguhnya kamu belum boleh menikah lagi sampai berlalu masa empat bulan sepuluh hari."

Subai`ah berkata, "Ketika mendengar ucapan lelaki itu, segera aku kumpulkan pakaianku dan pada sore harinya aku pergi menemui Rasulullah ﷺ untuk menanyakan masalah tersebut. Kemudian Rasulullah ﷺ memberikan fatwa kepadaku bahwa aku sudah halal (sempurna *iddah*) sejak aku melahirkan. Beliau menyuruhku menikah lagi jika aku mau." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[50]

Mengomentari hadits ini, Ibnu Abdil Barr berkata: Hadits ini statusnya *shahih*, diriwayatkan dari beberapa jalur periwayatan dan semuanya kuat kecuali yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ. Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib, namun statusnya *munqathi'*.

Penjelasan dari kasus ini: Wanita tersebut terkena kewajiban menjalani *iddah* wanita hamil. Dengan melahirkan, maka masa *iddah*nya telah selesai. Salah satu hikmah diberlakukannya *iddah* adalah untuk mengetahui kekosongan rahim. Dengan melahirkan, maka diketahui dengan yakin bahwa rahimnya kosong. Oleh karena itu, dengan melahirkan berarti *iddah*nya selesai. Tidak ada perbedaan diantara ulama bahwa selama dia hamil, maka dia berada dalam masa *iddah*.

---

[50] HR. Al Bukhari dalam pembahasan peperangan dengan status mu'allaq (7/Hadits. 3991/*Fathul Baari*). Beliau menyambungkannya dalam pembahasan thalak (9/Hadits. 5319/*Fathul Baari*); Muslim dalam pembahasan: Thalak (2/1122) Abu Daud dalam *Sunan*-nya (2/Hadits. 230).

Kasusnya sama dengan wanita yang sedang hamil dithalak oleh suaminya.

Pasal: Jika bayi yang ada di rahim wanita tersebut hanya satu, maka masa *iddah*nya selesai dengan lahirnya bayi tersebut secara keseluruhan. Jika baru keluar sebagian, wanita tersebut tetap berada dalam masa *iddah* hingga bayi tersebut keluar seluruhnya. Sebab, dia tidak disebut melahirkan hingga bayinya keluar secara keseluruhan.

Jika bayinya lebih dari satu, misalkan dua atau tiga, dalam kondisi yang demikian, wanita tersebut dianggap telah selesai *iddah*nya jika semua bayi telah keluar. Sebab selama ada bayi di dalam rahimnya, berarti dia masih hamil. Ini merupakan pendapat seluruh ulama kecuali Abu Qulabah dan Ikrimah. Keduanya berpendapat bahwa wanita tersebut selesai *iddah*nya dengan melahirkan bayi yang pertama. Meski demikian, dia tidak boleh menikah hingga seluruh bayinya telah keluar. Ibnu Abi Syaibah menyebutkan dari Qatadah, dari Ikrimah, dia berkata: Jika wanita tersebut melahirkan bayi yang pertama, berarti *iddah*nya telah selesai. Ketika ada yang bertanya kepadanya, "Bolehkah wanita tersebut menikah?" Dia menjawab, "Tidak." Qatadah berkata menyelisihi si hamba.

Pendapat ini *syadz* (nyeleneh) dan bertentangan dengan *zhahir* nash serta bertentangan dengan pendapat umum yang dianut oleh ulama. Sebab, *iddah* diberlakukan untuk mengetahui kosongnya rahim. Jika diketahui masih ada bayi di dalam rahim wanita tersebut, berarti masih ada sesuatu yang mewajibkan si wanita menjalani *iddah*. Jika *iddah*nya dianggap selesai dengan kelahiran bayi yang pertama, pasti dia boleh menikah, sebagaimana setelah kelahiran bayi yang lain.

Jika wanita tersebut melahirkan bayi, kemudian dia ragu apakah masih ada bayi di dalam rahimnya atau tidak, dalam kasus yang

demikian, *iddah*nya dianggap belum selesai hingga sesuatu yang meragukan tersebut hilang dan yakin bahwa di dalam rahimnya tidak ada bayi. Sebab, hukum dasarnya, wanita tersebut masih menjalani *iddah* dan sesuatu yang bersifat yakin tidak bisa dihentikan hukumnya berdasarkan sesuatu yang bersifat ragu.

1352. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Hamil yang dijadikan sebagai akhir dari masa *iddah* adalah kehamilan yang jelas berisi manusia. Ketentuan ini berlaku bagi wanita yang berstatus merdeka ataupun budak."

Sesuatu yang keluar dari rahim seorang wanita setelah perpisahannya dengan sang suami tidak lepas dari lima kondisi, diantaranya:

1. Kondsi yang pertama:
   Yang keluar dari rahimnya berwujud makhluk hidup yang dikenal dengan sebutan manusia. Makhluk tersebut memiliki kepala, kaki, dan tangan. Jika bentuk seperti ini yang keluar, tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama bahwa *iddah*nya wanita tersebut telah selesai. Imam Ibnul Al Mundzir berkata:[51] Sepengetahuan kami, seluruh ulama sepakat menyatakan bahwa *iddah*nya wanita yang sedang hamil selesai dengan sebab keguguran, dengan syarat, yang keluar tersebut bisa disebut dengan istilah *walad* (anak manusia). Di antara ulama yang sepengetahuan kami berpendapat demikian adalah Al Hasan, Ibnu Sirin, Syuraih, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Ahmad dan Ishaq. Al-Asram berkata: Aku pernah bertanya kepada Abu Abdillah (Imam Ahmad), "Jika sesuatu yang ada di dalam rahim keluar

---

51 Lih. *Al-Ijma'* karya Imam Ibnu Al MUndzir (95/447).

saat memasuki usia yang keempat, apakah *iddah*nya dianggap selesai?"

Dia menjawab, "Jika keluar di bulan yang keempat, ini tidak ada perbedaan pendapat. Meski demikian, syaratnya adalah yang keluar tersebut jelas bentuknya. Jika yang keluar tersebut berbentuk manusia, berarti wanita tersebut memang hamil. Dan kondisinya masuk dalam status yang disebutkan di dalam Al Qur`an,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

'Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya'. (Qs. At-Thalaaq [65]: 4)."

2. Kondisi yang kedua;

   Yang keluar dari rahimnya adalah *nutfah* (cairan [air mani]) atau darah. Tidak diketahui apakah bahan dasar tersebut akan berubah menjadi manusia atau tidak. Dalam kondisi yang demikian, keluarnya sesuatu tersebut tidak memiliki pengaruh yang bersifat hukum. Sebab yang keluar dari rahimnya dengan bentuk yang demikian tidak bisa disebut anak manusia.

3. Kondisi yang ketiga;

   Yang keluar wujudnya adalah *mudghah* (berbentuk gumpalan daging), namun belum jelas bentuk manusianya. Meski demikian, jika berdasarkan keterangan para ahli dari beberapa qabilah bahwa ada bentuk menusianya, maka hukumnya sama dengan kondisi yang pertama. Sebab berdasarkan keterangan dan kesaksian para pakar, wujud tersebut bisa disebut manusia.

4. Kondisi yang keempat;

   Yang keluar dalah *mudghah* (segumpal daging), namun hanya berbentuk unggukan daging, namun menurut penjelasan dan kesaksian para pakar bahwa bentuk tersebut adalah fase awal

dari penciptaan manusia; terdapat riwayat yang berbeda dari Imam Ahmad dalam kasus yang demikian. Riwayat yang dinukil oleh Abu Thalib menyatakan bahwa *iddah*nya wanita tersebut belum selesai dengan keluarnya gumpalan daging tersebut dan si wanita tidak bisa disebut sebagai *ummu walad* (ibu dari anak tuannya). Sebab wujud yang keluar tidak bisa disebut sebagai manusia. Kasusnya disamakan dengan wanita yang keluar darah dari farjinya. Dia menyebutkan bahwa ini juga pendapat Imam Syafi'i dan merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar.

Riwayat yang dinukil oleh Al Atsram menyatakan bahwa *iddah* wanita tersebut belum dianggap selesai. Meski demikian, jika wanita tersebut budak, maka statusnya dianggap sebagai *ummu walad*. Sebab ada keraguan mengenai wujud yang keluar; apakah bisa disebut manusia atau bukan. Oleh karena itu, *iddah* yang secara yakin harus dijalani oleh si wanita tidak bisa dihentikan berdasarkan keluarnya sesuatu yang wujudnya masih diragukan. Oleh karena itu, sang ibu tidak boleh dijual, melihat status kebudakannya yang masih diragukan. Sebagai jalan kehati-hatian, maka ditetapkanlah bahwa status wanita tersebut adalah *ummu walad*. Dan ketetapan bahwa *iddah*nya belum selesai juga diputuskan berdasarkan sikap kehati-hatian. Hanbal menukil bahwa wanita tersebut telah menjadi *ummu walad*, namun dia tidak menyebutkan tentang status *iddah*nya.

Sebagian sahabat kami berkata: Berdasarkan hal ini, maka *iddah*nya bisa dianggap selesai. Ini merupakan pendapat Al Hasan dan *zhahir* pendapat Imam Asy-Syafi'i. Sebab mereka bersaksi bahwa bentuk yang keluar adalah bentuk manusia. Kondisinya disamakan dengan yang keluar telah berbentuk manusia. Pendapat yang *shahih* dalam masalah ini adalah ini

bukan periwayatan tentang masalah *iddah*, sebab beliau tidak menyebutkan masalah *iddah* dan tidak menyinggungnya.

5. Kondisi kelima;

   Yang keluar wujudnya adalah *mudghah* (gumpalan daging) dan belum memiliki bentuk manusia. Selain itu, para pakar dari beberapa qabilah tidak menyebut sebagai fase awal dari wujud manusia. Oleh karena itu, keluarnya wujud tersebut tidak membuat *iddah*nya dianggap selesai. Status wanita tersebut juga tidak bisa dianggap sebagai *ummu walad*. Sebab yang keluar bukan manusia, baik ditinjau dari bentuknya yang memang bukan manusia ataupun berdasarkan kesaksian para pakar. Kasusnya disamakan dengan kasus keluarnya *alaqah* (segumpal darah). *Iddah*nya wanita tersebut tidak dapat dianggap selesai dengan keluarnya sesuatu sebelum fase *mudghah* (segumpal daging). Tidak ada perbedaan, apakah yang keluarnya itu cairan (air mani) atau segumpal darah. Tidak ada perbedaan apakah wujud yang keluar tersebut adalah fase menuju wujud manusia atau tidak. Dalam masalah ini, Imam Ahmad dalam nashnya mengatakan: Jika yang keluar wujudnya adalah *alaqah*, maka itu tidak berpengaruh apa-apa. Dengan demikian, yang keluar tersebut adalah darah dan *iddah*nya tidak dianggap selesai dan status wanita tersebut dianggap belum merdeka. Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini kecuali satu pendapat yang dilontarkan oleh Al Hasan. Dia berkata: Jika diketahui bahwa wanita tersebut hamil, maka *iddah*nya dianggap selesai dan dalam kasus yang demikian timbul hukum *ghurrah*.

   Pendapat yang pertama lebih *shahih* dan pendapat yang demikianlah yang dianut oleh mayoritas ulama.

   Waktu paling sedikit dari kehamilan yang dapat dijadikan sebagai tanda berakhirnya masa *iddah* adalah 40 hari. Ini

dihitung dari waktu kemungkinan terjadinya hubungan badan. Sebab dalam haditsnya Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ لَيُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَيَكُوْنُ نُطْفَةً أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ.

"Penciptaan kalian adalah didalam rahim sang ibu. Fase 40 hari pertama menjadi nutfah (cairan [air mani]), 40 hari kemudian menjadi alaqah (segumpal darah) dan 40 hari kemudian menjadi mudghah (segumpal daging)."[52]

Iddah seorang wanita yang dianggap hamil belum dianggap selesai jika keluarnya sesuatu dari rahim tersebut sebelum dia memasuki fase *mudghah* (segumpal daging). Oleh karena itu, patokannya adalah 80 hari. Mengenai usia kehamilan 4 bulan, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama bahwa pada masa tersebut janin telah memasuki fasenya yang keempat.

Pasal: Masa kehamilan paling sedikit adalah 6 bulan. Hal yang demikian didasari oleh sebuah riwayat yang dikeluarkan oleh Al Atsram, lengkap dengan sanadnya, dari Abu Al Aswad: Sesungguhnya ada satu kasus yang diajukan kepada Umar ؓ; ada seorang wanita yang melahirkan setelah 6 bulan menikah. Saat itu, Umar ؓ berniat untuk merajamnya, namun Imam Ali ؓ berkata kepadanya, "Engkau tidak boleh melakukannya. Didalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

---

[52] HR. Al Bukhari (Pembahasan: Awal mula penciptaan, 6/Hadits. 3208); Muslim (Pembahasan: Jumlah 4/1/2036); Abu Daud dalam *Sunan*-nya (4/Hadits. 4708); At-Tirmidzi (Pembahasan: Jumlah, 4/Hadits. 2137) Ahmad dalam *Musnad*nya (1/382, 430) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (1/138).

﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾

'Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh...' (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Kemudian dalam ayat yang lain, Allah ﷻ berfirman, وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا *'Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan...'* (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15). Hitungannya, dua tahun penuh ditambah dengan 6 bulan adalah 30 bulan. Maka wanita tersebut tidak boleh dirajam. Kemudian Umar ؓ membatalkan niatnya." [53]

Al Atsram juga meriwayatkan cerita yang sama, dari Ikrimah bahwa Ibnu Abbas ؓ juga menyatakan hal yang sama. Ashim Al Ahwal berkata: Aku berkata kepada Ikrimah, "Telah sampai berita kepada kami bahwa Ali ؓ berkata demikian." Kemudian Ikrimah berkata, "Tidak, tidak ada seorangpun yang berkata demikian kecuali Ibnu Abbas ؓ." Ibnu Qutaibah menyebutkan di dalam *Al Ma'aarif*,[54] "Sesungguhnya Abdul Malik bin Marwan dilahirkan dalam usia kandungan enam bulan." Ini merupakan pendapat Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, para ulama ahli ra'yi serta ulama-ulama yang lain.

1353. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita dithalak oleh suaminya atau suaminya meninggal dunia, kemudian wanita tersebut belum menikah lagi hingga dia melahirkan setelah dithalak atau empat tahun setelah wafatnya sang suami; dalam kasus yang

---

[53] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/442); Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*nya (7/350/13444); Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (2/66/2074) dari Al Hasan dengan isi yang sama.

[54] Lih. *Al Ma'aarif* (595) di dalamnya tertera kalimat (Abdullah bin Marwan) ini jelas salah.

demikian, anak yang lahir dinasabkan kepada suami yang menthalak atau suaminya yang wafat."

Pendapat *zhahir* madhzhab dalam masalah ini adalah; masa kehamilan terlama adalah empat tahun. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i dan merupakan pendapat yang masyhur dari Imam Malik. Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa masa kehamilan terlama adalah dua tahun. Hal yang demikian diriwayatkan dari Aisyah ﷺ dan merupakan pendapat madzhab Ats-Tsauri dan Abu Hanifah. Pendapat yang demikian didasari oleh riwayat dari Jamilah binti Sa'ad, dari Aisyah ﷺ, "Kehamilan seorang wanita tidak lebih dari dua tahun."[55] Ukuran atau kadar sesuatu hanya dapat diketahui berdasarkan berita atau adanya kesepakatan. Dalam masalah ini, tidak ada berita dan juga tidak ada kesepakatan. Yang ada sebagaimana yang telah kami utarakan. Apa yang kami utarakan memang memiliki bukti bahwa sesungguhnya Adh-Dhahaak bin Mazahim dan Haram bin Hayyan,[56] ibu keduanya melahirkan keduanya dalam usia kandungan dua tahun.

Imam Al-Laits berkata, "Masa kehamilan terlama adalah tiga tahun. Budak wanita milik Umar bin Abdullah hamil selama tiga tahun." Sementara menurut Abbad bin Al Awwaam: Masa kehamilan terlama adalah lima tahun. Diriwayatkan dari Az-Zuhri, dia berkata, "Seorang wanita terkadang mengalami masa kehamilan selama enam atau tujuh

---

[55] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/443) Sa'ad bin Manshur dalam *Sunan*-nya (2/67/2077). Mengenai Jamilah binti Sa'ad, menurut Imam Ibnu Hazam, "Dia sosok yang tidak dikenal dalam bidang periwayatan." Imam Dzahabi dalam kitabnya *Al Mizan* (4/604) berkata, "Aku tidak mengetahui adanya seorang wanita dalam bidang periwayatan yang sosoknya dicurigai dan ditinggalkan oleh ulama hadits."

[56] HR. Ibnu Sa'ad dalam *Thabaqat*-nya (6/300) dari jalur periwayatan Juwaibar, dari Adh-Dhahaak, dia berkata, "Aku berada dalam kandungan ibuku selama 2 tahun."

Mengenai sosok Haram bin Hibaan Al Abdi, dia dikenal juga dengan sebutan Al Azdi Al Bashri, salah seorang ahli ibadah. Imam Dzahabai berkata dalam kitab *As-Siyar* (4/48), "Dia diberi nama haram, karena keberadaannya yang lama di dalam kandungan, yaitu 2 tahun. Pada saat lahir, beberapa giginya telah tumbuh."

tahun." Abu Ubaid berkata, "Tidak ada batas terlama bagi kehamilan seorang wanita."

Dalil kami dalam masalah ini adalah sesuatu yang tidak ditetapkan oleh nash, dikembalikan kepada bukti yang terjadi di lapangan. Dalam masalah ini, ditemukan adanya seorang wanita yang usia kehamilannya mencapai empat tahun. Al Walid bin Muslim berkata, "Aku pernah bercerita kepada Malik bin Anas tentang hadits Jamilah binti Sa'ad, dari Aisyah ﷺ, bahwa kehamilan seorang wanita tidak lebih dari dua tahun." Imam Malik berkomentar, "Subhaanallah, siapa yang berkata demikian?! Tetangga aku ini, istri Muhammad bin Ajlan, menjalani masa kehamilan selama empat tahun."[57] Imam Asy-Syafi'i berkata', "Muhammad bin Ajlan berada di dalam kandungan ibunya selama empat tahun."[58]

Imam Ahmad berkata, "Wanita-wanita dari kalangan Bani Ajlan mengalami kehamilan selama empat tahun, istri Ajlan mengalami tiga kali kehamilan dan usia setiap kehamilan adalah tiga tahun. Muhammad bin Abdullah bin Al Hasan bin Al Hasan bin Ali berada di dalam kandungan ibunya selama empat tahun. Demikian juga dengan Ibrahim bin Najih." Hal yang demikian diceritakan oleh Abu Al Khithaab. Jika terbukti keberadaannya, maka itulah yang dijadikan sebagai patokan dan pembatasan kehamilan tidak boleh melebihi apa yang terbukti di lapangan. Umar ﷺ pernah menerapkan hukuman kepada seorang wanita yang suaminya hilang selama empat tahun, sebab itulah masa kehamilan terlama. Hal yang demikian juga diriwayatkan dari Utsman dan dari sahabat yang lain.

Berdasarkan penjelasan di atas, jika seorang wanita melahirkan anak setelah empat tahun wafatnya sang suami, atau dia melahirkan

---

[57] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/443).
[58] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/419).

setelah empat tahun dithalak oleh suaminya, status wanita tersebut belum menikah lagi, tidak pernah bersetubuh dengan orang lain dan *iddah*nya belum selesai; baik berdasarkan hitungan *quru'* atau melahirkan, dalam kasus yang demikian, maka anak yang lahir tersebut dinasabkan kepada suaminya dan *iddah*nya dianggap selesai dengan melahirkan bayi yang dikandungnya.

Pasal: Jika wanita tersebut melahirkan kandungannya yang berusia 4 bulan, terhitung sejak suaminya wafat, atau sejak dia bukan lagi berstatus sebagai istri sejak dijatuhkannya thalak *ba'in,* atau setelah di-*fasakh* atau setelah *iddah* thalak *raj'i*-nya selesai, dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tersebut tidak dinasabkan kepada suami si wanita yang melahirkan. Sebab tidak dinasabkan kepada suaminya adalah, wanita tersebut sudah tidak lagi berada dalam ikatan pernikahan dan statusnya di hadapan laki-laki tersebut adalah *Ajnabiyyah* (orang lain). Dengan demikian, posisinya di hadapan laki-laki tersebut sama dengan wanita-wanita yang lain.

Pernyataan Imam Al Kharqi juga memberikan pengertian bahwa *iddah* wanita tersebut belum selesai dengan melahirkan. Sebab bayi tersebut tidak dinafikan dari suaminya dengan selain *li'an.* Oleh karena itu, wanita tersebut terhadap suaminya belum selesai dengan lahirnya bayi tersebut. Kasusnya sama dengan jika si wanita melahirkan bayi yang usia kandungannya kurang dari enam bulan dihitung sejak terjadinya akad nikah.

Abu Al Kithab berkata, "Apakah *iddah*nya wanita tersebut dianggap selesai dengan sebab dia melahirkan bayi yang dikandungnya?" Dalam masalah ini ada dua wajah (pendapat). Al Qadhi menyebutkan bahwa *iddah* wanita tersebut dianggap selesai. Ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Sebabnya adalah, ada

kemungkinan anak tersebut tercipta dari air (mani) sang suami setelah pernikahannya; misalkan terjadi dengan sebab persetubuhan yang bersifat syubhat atau dengan *tajdid* (pembaharuan akad nikah). Oleh karena itu, *iddah*nya wanita tersebut dianggap selesai dengan melahirkan bayi yang dikandungnya. Meski demikian, anak tersebut tidak dinasabkan kepada suami wanita yang melahirkannya, seperti anak yang dinafikan nasabnya kepada ayahnya dengan sebab *li'an*. Dengan demikian, kasus ini berbeda dengan kasus wanita yang melahirkan kandungan yang usianya kurang dari enam bulan. Dengan kondisi kelahiran yang demikian, nasab anak tersebut dengan yakin dinafikan darinya.

Kemudian mereka membantah dan memberikan komentar, jika di masa *iddah*nya wanita tersebut menikah dengan laki-laki lain, kemudian dia melahirkan bayi yang mana jarak antara waktu melahirkan dengan waktu terjadinya hubungan seksual pertama dengan suaminya yang baru kurang dari enam bulan, atau lebih dari empat tahun sejak wanita tersebut berstatus *ba'in* dari suaminya yang pertama, dalam kasus yang demikian, anak yang baru lahir tersebut tidak dapat dinasabkan kepada salah satu dari suami tersebut. *Iddah*nya wanita tersebut dari salah satu di antara dua suaminya juga belum dianggap selesai dengan melahirkan bayi yang dikandungnya. Ini merupakan pendapat yang paling *shahih*. Adanya kemungkinan anak tersebut berasal dari si suami tidak cukup dijadikan alasan untuk menasabkan anak tersebut kepadanya. Jika kemungkinan nasab dinafikan, maka ketidakselesaian *iddah* lebih utama untuk ditetapkan.

Apa yang mereka sebutkan bertentangan dengan apa yang mereka terima. Apa yang mereka sebutkan tentang perbedaan antara kasus ini dengan kasus wanita yang melahirkan bayi kurang dari enam bulan tidak *shahih*. Sebab bisa saja wanita tersebut disetubuhi oleh suaminya sebelum pernikahan berdasarkan hukum wathi syubhat atau

dengan nikah lain, bukan nikah yang bersambung dengan kelahiran bayi. Kasusnya kami pikir tidak berbeda.

Adapun yang dinafikan dengan sebab *li'an*, maka kami menafikan anak yang lahir tersebut, baik hubungannya dengan sang anak ataupun dengan sang ibu hingga kami mewajibkan hadd kepada orang yang meng-*qadzaf* wanita tersebut dan meng-*qadzaf* anaknya serta selesainya masa *iddah* sang istri.

Pasal: Jika seorang wanita mengaku bahwa *iddah*nya telah selesai berdasarkan hitungan *quru'*, kemudian setelah itu dia melahirkan dan jarak antara selesainya *iddah* dengan waktu melahirkan lebih dari 6 bulan, dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tersebut tidak dapat dinasabkan kepada mantan suaminya. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Imam Abu Hanifah dan Ibnu Suraij.

Mengomentari masalah ini, Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i berkata, "Anak tersebut dinasabkan kepada mantan suaminya, selama wanita tesebut belum menikah lagi dengan orang lain atau jarak antara selesainya *iddah* dengan waktu melahirkan belum sampai empat tahun."

Pernyataan Imam Al Kharqi memiliki peluang untuk difahami demikian. Sebab beliau memutlakkan pernyataannya: Jika wanita tersebut melahirkan setelah dithalak atau setelah wafatnya sang suami, dan jaraknya ada empat tahun, maka anak tersebut dinasabkan kepada suaminya. Sebab, anak tersebut ada kemungkinan berasal dari air suaminya dan saat itu tidak ada sosok terdekat kecuali suaminya atau yang menyamai posisinya. Oleh karena itu, anak tersebut dinasabkan kepada sang suami. Kasusnya sama dengan kasus; wanita tersebut melahirkan setelah akad nikah.

Dalil kami dalam masalah ini adalah, wanita tersebut melahirkan bayi setelah masa *iddah*nya selesai dan dia boleh menikah dengan yang lain. Oleh karena itu, anak tersebut tidak dinisbatkan kepada suami si wanita. Kasusnya sama dengan jika si wanita selesai masa *iddah*nya dengan sebab melahirkan. *Imkan* (kemungkinan) hamil hanya bisa dijadikan patokan, jika wanita tersebut masih terikat pernikahan. Dalam kasus ini, pernikahannya telah putus.

Jika *iddah*nya selesai berdasarkan hitungan bulan, kemudian sebelum berlalu masa empat tahun wanita tersebut melahirkan, dalam kasus yang demikian, anak yang lahir dinasabkan kepada suami wanita tersebut. Sebab, jika wanita tersebut mengaku sudah memasuki usia menopause, maka pengakuannya tersebut dipastikan bohong, karena orang yang hamil berarti belum memasuki usia menopause.

Jika wanita tersebut termasuk wanita yang belum haid atau suaminya meninggal dunia, maka anak yang lahir dinasabkan kepada suami wanita tersebut. Sebab, tidak ada sesuatu yang dapat dijadikan dasar untuk menafikan kehamilannya.

Pasal: Jika suami yang masih kecil –dimana di usia tersebut dia tidak mungkin menyebabkan istrinya hamil– meninggal dunia. Kemudian setelah itu, istrinya melahirkan, dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tidak dapat dinasabkan kepada suami yang meninggal tersebut. *Iddah* yang harus dijalani oleh sang istri bukan dengan melahirkan, namun berdasarkan hitungan bulan. Ini merupakan pendapat yang dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abu Hanifah, jika suaminya yang masih kecil meninggal dunia dan sang istri terlihat dalam kondisi hamil, maka *iddah*nya dengan melahirkan. Jika kehamilan tersebut baru terlihat

setelah suaminya wafat, maka *iddah*nya wanita tersebut bukan dengan melahirkan.

Tentang kasus suami yang masih kecil, diriwayatkan dari Imam Ahmad pendapat yang sama dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Ini disebutkan oleh Ibnu Abi Musa. Dalam komentarnya, Abu Al Khithab berkata, "Riwayat ini jauh dari kebenaran."

Perbedaan pendapat juga terjadi dalam kasus, jika seorang laki-laki menikah dengan seorang wanita, kemudian melakukan persetubuhan. Setelah itu, wanita tersebut melahirkan dan jarak antara kelahiran dengan waktu terjadinya akad nikah kurang dari enam bulan. Dalam kasus yang demikian, menurut kami, *iddah*nya bukan dengan melahirkan. Menurutnya, *iddah*nya dengan melahirkan. Dalil yang dijadikan dasar olehnya adalah firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

Dalil kami adalah kehamilan tersebut dapat dipastikan bukan dari suaminya. Oleh karena itu, *iddah*nya bukan dengan melahirkan. Kasusnya sama dengan jika kehamilan tersebut terlihat setelah suaminya wafat. Ayat yang dijadikan sebagai sandaran dalil, ayat tersebut berkenaan dengan kasus wanita yang dithalak. Selain itu, ayat tersebut juga dikhususkan dengan qiyas yang telah kami sebutkan.

Dengan demikian, *iddah*nya selesai dengan melahirkan, berdasarkan persetubuhan yang berhubungan dengan kehamilan tersebut, baik anak tersebut dinisbahkan kepada selain suaminya yang masih kecil, misalkan berdasarkan akad nikah yang *fasid* atau dengan persetubuhan yang bersifat syubhat atau dari perzinahan; dalam kasus

ini, anak tersebut tidak dinisbahkan kepada siapapun. Sebab *iddah* wajib dijalani jika terjadi hubungan badan. Jika wanita tersebut melahirkan, maka dia wajib menjalani *iddah* selama empat bulan sepuluh hari. Sebab dua *iddah* dari dua orang laki-laki (*iddah* wafatnya sang suami dan *iddah* dari terjadinya persetubuhan) tidak mungkin disatukan.

Jika seorang wanita dithalak oleh suaminya, kemudian wanita tersebut melahirkan dan jarak antara melahirkan dengan waktu terjadinya akad nikah kurang dari enam bulan, dalam kasus yang demikian, maka setelah melahirkan si wanita wajib menjalani *iddah* selama tiga *quru'*. Demikian pula jika seorang laki-laki yang impoten menthalak istriya atau suami tersebut meninggal dunia, kemudian istrinya melahirkan, dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tersebut tidak dinasabkan kepada sang suami dan *iddah*nya si istri bukan dengan melahirkan. Melahirkan hanya menjadi *iddah* terjadinya persetubuhan. Setelah melahirkan, dia harus menjalani *iddah* thalak atau *iddah* wafat.

Al Qadhi menyebutkan bahwa *zhahir* pernyataan Imam Ahmad menunjukkan bahwa anak tersebut dinasabkan kepada sang suami. Sebab meski dengan kondisi yang demikian (impoten), sang suami masih bisa mengeluarkan air mani dan menggosok-gosokkan dzakarnya ke farji sang istri. Berdasarkan kemungkinan ini, maka si anak dinasabkan kepada sang suami. Dan dengan sebab melahirkan anak tersebut, *iddah*nya dianggap selesai.

Menurut pendapat yang *shahih*, anak tersebut tidak dinasabkan kepada sang suami. Sebab kebiasaan yang terjadi tidak seperti itu. Oleh karena itu, anak tersebut tidak dinasabkan kepada sang suami. Kasusnya disamakan dengan suami yang usianya belum sepuluh tahun.

Jika seorang laki-laki menikahi seorang wanita di satu majlis, kemudian wanita tersebut dithalak masih di tempat yang sama. Atau, seorang laki-laki yang berada di Masyriq (Timur) menikah dengan

seorang wanita Maghrib (Barat), setelah keduanya berkumpul sang wanita tersebut melahirkan dan waktu yang ada tidak memungkinkan bagi si wanita untuk hamil sempurna. Dalam dua kasus ini, anak yang lahir tersebut tidak dapat dinasabkan kepada sang suami. Dan *iddah*nya tidak selesai dengan sebab melahirkan.

1354. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita dithalak atau suaminya wafat, kemudian sebelum *iddah*nya selesai, wanita tersebut menikah lagi. Dalam kasus yang demikian, maka keduanya harus dipisahkan. Setelah itu, wanita tersebut harus meneruskan *iddah*nya dari suami yang pertama. Setelah selesai menjalani *iddah* dari suami pertama, wanita tersebut harus memulai lagi *iddah* dari suami yang kedua."

Kesimpulannya, seorang wanita yang sedang menjalani masa *iddah* –*iddah* dalam bentuk yang bagaimanapun- tidak boleh menikah. Ketentuan yang demikian merupakan ijma (kesepakatan seluruh ulama). Dalilnya adalah firman Allah ﷻ,

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ

"Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk berakad nikah, sebelum habis iddahnya...." (Qs. Al Baqarah [2]: 235). Sebab salah satu hikmah diberlakukannya ketentuan *iddah* adalah untuk mengetahui kosongnya rahim seorang wanita, agar tidak terjadi percampuran benih dan kesamaran nasab anak yang akan lahir nanti.

Jika di masa *iddah* si wanita menikah dengan orang lain, maka pernikahannya tidak sah. Sebab selama menjalani masa *iddah*, sang istri tidak boleh menikah karena masih adanya hak suami yang pertama. Oleh karena itu, pernikahan yang demikian dianggap batil. Kasusnya

sama dengan seorang masih menjadi istri seorang laki-laki menikah lagi dengan laki-laki lain. Jika terjadi pernikahan yang demikian (si wanita masih menjalani masa *iddah*), maka keduanya harus dipisahkan. Jika dalam pernikahan tersebut tidak terjadi persetubuhan, maka *iddah*nya si wanita sesuai dengan kondisi yang sedang dijalaninya, yaitu meneruskan *iddah* yang sedang dijalani. Akad nikah yang kedua (di saat wanita dalam masa *iddah*) tidak memutuskan perjalanan *iddah*nya. Sebab pernikahan yang kedua tersebut tidak sah. Dalam kondisi yang demikian, wanita tersebut tidak berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal dari suami yang pertama, sebab wanita tersebut telah berlaku *nusyuz*.

Jika dalam pernikahannya yang kedua terjadi persetubuhan, maka hitungan *iddah* dari suami pertama menjadi terputus. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini; apakah laki-laki tersebut mengetahui bahwa perbuatan yang demikian adalah haram atau tidak mengetahui.

Menurut Imam Abu Hanifah bahwa *iddah*nya tidak terputus (tetap dilanjutkan). Sebab keberadaannya sebagai istri orang lain –selain suami yang berhak atas *iddah*nya– tidak memutuskan *iddah* yang sedang dijalani, sebagaimana kasus seorang wanita yang sedang bersuami disetubuhi oleh seorang laki-laki dengan persetubuhan yang syubhat. Dalam kasus yang demikian, si wanita tetap harus menjalani *iddah*, meskipun dia berstatus istri bagi suaminya.

Al Qadhi mengatakan bahwa jika dalam persetubuhan tersebut si laki-laki mengetahui bahwa si wanita sedang menjalani *iddah* dan dia tahu bahwa perbuatan yang demikian diharamkan, maka status perbuatannya adalah zina. Dan *iddah* yang sedang dijalani oleh si wanita tidak terputus, alias tetap dilanjutkan. Sebab pernikahan yang terjadi tidak menjadi sebab wanita tersebut berstatus sebagai istrinya. Jika lahir anak dari persetubuhan tersebut, maka anak tersebut tidak dapat dinasabkan kepada laki-laki yang menikahi wanita yang sedang menjalani *iddah* tersebut. Jika laki-laki yang menikahi wanita tersebut

tidak mengetahui bahwa wanita yang dinikahinya sedang menjalani *iddah*, atau tidak tahu mengenai keharamannya, dalam kasus yang demikian, *iddah* wanita tersebut terputus dengan sebab adanya persetubuhan. Sebab dengan persetubuhan tersebut dia menjadi *firasy* (teman ranjang) laki-laki tersebut. *Iddah* dimaksudkan untuk mengetahui kosongnya rahim si wanita dan keberadaannya sebagai istri menafikan hal yang demikian.

Dalil kami dalam masalah ini adalah, persetubuhan tersebut terjadi berdasarkan akad nikah yang bersifat syubhat. Oleh karena itu, *iddah*nya terputus, sebagaimana dia tidak mengetahui. Jika mereka mengatakan bahwa dengan pernikahan tersebut sang wanita tidak menjadi *firasy* bagi orang yang baru menikahinya, kami jawab: Meski demikian, anak yang lahir tidak dinasabkan kepada suami pertama.

Dengan demikian, dalam kasus tersebut sang suami yang baru harus berpisah dengan wanita tersebut. Jika suami baru tersebut tidak mau berpisah, maka harus dipaksa berpisah. Jika telah terjadi perpisahan, maka si wanita harus meneruskan *iddah*nya dari suami yang pertama. Sebab hak suami pertama lebih dahulu ada. *Iddah*nya si wanita dari suami pertama didasari oleh akad nikah yang *shahih*. Jika si wanita telah menyempurnakan *iddah*nya dari suami pertama, maka setelah itu, dia harus menjalani *iddah* dari suami yang kedua. Kedua *iddah* tersebut tidak bisa digabungkan. Sebab dua *iddah* tersebut berasal dari dua laki-laki yang berbeda. Ini juga pendapat yang dianut madzhab Asy-Syafi'i.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa *iddah*nya bisa digabung. Wanita tersebut wajib menjalani *iddah* selama tiga *quru`* setelah dia terpisah dari suaminya yang kedua yang menikahinya di masa *iddah*. Sebab tujuan dari *iddah* adalah untuk mengetahui kosongnya rahim dan ini bisa dilakukan dengan menjalani *iddah* selama tiga *quru'*.

Dalil kami dalam masalah ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Ibnu Syihab, dari Sa'id bin Al Musayyab dan Sulaiman

bin Yasaar, "Sesungguhnya Thulaihah dahulu adalah istri Rasyid At-Tsaqafi. Kemudian dia dinikahi oleh orang lain ketika masih menjalani masa *iddah.* Sangat mengetahui, Umar ﷺ memukul wanita tersebut dan memukul laki-laki yang menikahinya dengan cemeti dari kayu dengan beberapa kali pukulan. Setelah itu, beliau (Umar ﷺ) memisahkan keduanya. Kemudian Umar ﷺ berkata, 'Setiap wanita yang menikah dalam kondisi sedang menjalani *iddah*, jika suami yang baru menikahinya belum menyetubuhinya, maka pisahkanlah keduanya, kemudian si wanita meneruskan sisa *iddah* dari suaminya yang pertama. Jika suami yang baru menikahinya sudah menyetubuhinya, maka pisahkanlah keduanya. Setelah itu, si wanita wajib meneruskan sisa *iddah* dari suaminya yang pertama. Setelah selesai, maka wanita tersebut harus menjalani *iddah* dari suaminya yang baru menikahinya dan laki-laki tersebut – yang menikahinya dalam masa *iddah*- selamanya tidak boleh menikah dengan wanita tersebut'." [59]

Diriwayatkan lengkap dengan sanadnya, dari Imam Ali ﷺ bahwa dia pernah dihadapkan pada permasalahan yang sama, seorang laki-laki menikahi wanita yang sedang menjalani *iddah.* Dalam keputusannya dia menetapkan bahwa keduanya dipisahkan dan sang wanita berhak mendapatkan mahar, karena telah terjadinya penghalalan farji. Kemudian si wanita meneruskan sisa *iddah* dari suaminya yang pertama dan setelah itu dia wajib menjalani *iddah* dari suaminya yang baru yang menikahinya dalam masa *iddah.*[60]

Inilah pendapat dua orang Khalifah Rasulullah ﷺ dan tidak diketahui adanya sahabat lain yang menentang pendapat keduanya. Sebabnya adalah, masing-masing dari keduanya (suami) memiliki hak

---

[59] HR. Malik dalam *Al Muwaththa* (2/27/536).

[60] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/441). Dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*-nya dalam pembahasan: Thalak, bab: Pendapat mereka tentang yang menikah saat dia masih menjalani masa iddah.

yang tidak bisa digabung, seperti dua piutang yang pembayarannya tidak bisa dianggap satu.

1355. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Laki-laki tersebut boleh menikahinya setelah sang wanita selesai menjalani dua kali *iddah*."

Maksudnya adalah suami yang kedua (yang pernah menikahinya disaat si wanita sedang menjalani *iddah*) boleh menikahinya setelah wanita tersebut selesai menjalani dua kali *iddah*. Mengenai suami yang pertama, jika thalaknya thalak tiga, maka dia tidak boleh menikahi mantan istrinya, meskipun telah terjadi persetubuhan antara wanita tersebut dengan orang lain. Sebab pernikahan yang menjadi dasar persetubuhan tersebut batil (tidak sah). Jika thalaknya bukan thalak tiga, maka dia boleh menikah dengan wanita tersebut setelah si wanita selesai menjalani dua kali *iddah*. Jika thalaknya thalak *raj'i*, maka dia boleh merujuknya disaat si wanita sedang menjalani masa *iddah* darinya (suami pertama).

Dari Imam Ahmad ada riwayat lain yang menyatakan bahwa wanita tersebut selamanya tidak boleh dinikahi oleh suaminya yang kedua (yang pernah menikahinya disaat dia sedang menjalani masa *iddah*). Ini juga pendapat yang dikemukakan oleh Imam Malik dan pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya. Dasarnya adalah pernyataan Umar ﷺ, "Laki-laki tersebut tidak boleh menikah dengannya selamanya," sebab laki-laki tersebut telah mempercepat hak dalam menikahi sang wanita sebelum tiba waktu dia boleh menikahinya. Oleh karena itu, selamanya, dia tidak boleh menikah dengan wanita tersebut. Kasusnya sama dengan masalah waris, yang mana ahli waris membunuh orang yang akan memberikannya waris untuk mempercepat pendapatannya akan waris. Sebab dengan menikahi sang wanita dalam

masa *iddah*, dia telah memperkeruh nasab dan terjatuh ke dalam hukum haram *mu 'abbad*, seperti dalam kasus *li'an*.

Dalam *Qaul Jadid*-nya, Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa dia boleh menikahinya setelah sang wanita selesai menjalani masa *iddah* dari suami pertama. Keberadaan si wanita yang sedang menjalani *iddah* dari suaminya yang kedua tidak menjadi penghalang sahnya si suami menikahi wanita tersebut. Sebab, apa yang terjadi adalah persetubuhan yang mana anak yang lahir dari hasil persetubuhan tersebut dinasabkan kepadanya. Status persetubuhannya sama dengan persetubuhan yang terjadi dalam pernikahan yang sah. Sebab, *iddah* diberlakukan untuk menjaga kemurnian nasab. Dalam kasus ini, nasab anak yang akan lahir nanti dinasabkan kepadanya. Kasusnya sama dengan sang suami mengkhulu istrinya, kemudian dia menikahinya lagi pada saat si istri sedang menjalani masa *iddah*. Apa yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam kasus ini memiliki alasan yang kuat.

Menurut kami, wanita tersebut boleh dinikahi setelah dia selesai menjalani dua kali masa *iddah*. Jika diharamkan, pengharamannya adakalanya disebabkan oleh akad atau oleh persetubuhan yang didasari oleh akad nikah yang *fasid* atau disebabkan oleh keduanya sekaligus. Kesemua sebab tersebut tidak menyebabkan timbulnya hukum haram. Dalilnya adalah, jika dia menikahi wanita tersebut tanpa wali, kemudian terjadi persetubuhan. Alasan lain, jika laki-laki tersebut berzina dengan si wanita, yang demikian tidak menimbulkan hukum pengharaman untuk selamanya, terlebih lagi dalam kasus ini. di sisi lain, ayat yang membolehkan pernikahan bersifat umum, seperti dalam firman Allah ﷻ,

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ

"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian...." (Qs. An-Nisaa`[4]: 24), dan firman Allah ﷻ dalam ayat yang lain,

وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ

"Wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman...." (Qs. Al-Maa`idah [5]: 5). Ayat yang bersifat umum ini tidak bisa dikhususkan tanpa disertai dalil. Mengenai riwayat yang menyatakan bahwa Umar ﷺ mengharamkan laki-laki tersebut (suami kedua yang menikahinya dalam kondisi dia sedang menjalani *iddah*), Imam Ali ﷺ berbeda pendapat dengannya dalam masalah pengharaman tersebut.

Diriwayatkan dari Umar ﷺ bahwa beliau menarik kembali pendapatnya dalam masalah pengharaman tersebut dan beralih ke pendapat Imam Ali ﷺ. Imam Ali ﷺ berkata, "Jika telah selesai masa *iddah*nya, maka dia (sang laki-laki) adalah orang yang berhak meminang." Kemudian Umar ﷺ berkata, "Kembalikanlah orang-orang yang tidak diketahui masa haidnya kepada ketentuan satu tahun." Dan beliau (Umar ﷺ) berpaling ke pendapat Imam Ali ﷺ.[61]

Qiyas yang mereka lakukan (menyamakannya dengan seorang yang membunuh ayahnya untuk mempercepat terbaginya waris) adalah qiyas yang batil. Sebab, jika laki-laki tersebut berzina dengan si wanita, berarti dia telah mempercepat masa persetubuhan sebelum dia berhak melakukannya. Meski demikian, perbuatan tersebut tidak menyebabkan si wanita selamanya haram untuk dinikahi olehnya.

Mengenai dasar keharaman wanita tersebut untuk dinikahi sebelum masa *iddah*nya yang kedua selesai adalah firman Allah ﷻ,

وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ

---

[61] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/441).

"Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk berakad nikah, sebelum habis iddahnya...." (Qs. Al Baqarah [2]: 235). Yang terjadi adalah persetubuhan yang memperkeruh nasab. Oleh karena itu, dia tidak boleh menikah dengannya di masa *iddah*nya wanita tersebut, sebagaimana disetubuhi oleh orang lain.

Pasal: Setiap *iddah* yang dihasilkan dari pernikahan yang tidak *shahih*, seperti *iddah* dari perzinahan, persetubuhan syubhat, pernikahan yang *fasid*, berdasarkan aturan qiyas yang dijadikan patokan dalam madzhab; wanita tersebut haram dinikahi; baik oleh orang yang menyetubuhinya atau oleh orang lain. Jika demikian, sangat layak jika wanita tersebut dibolehkan menikah dengan laki-laki yang menyebabkannya menjalani masa *iddah*, jika anak yang lahir nanti dinasabkan kepada laki-laki tersebut. Sebab salah satu hikmah diberlakukannya *iddah* adalah untuk menjaga percampuran benih kehidupan dan menjaga nasab sang anak yang lahir. Oleh karena itu, wanita yang di-*khulu'* boleh menikah dengan laki-laki yang meng-*khulu'*-nya. Laki-laki yang jika anak wanita tersebut lahir tidak boleh dinasabkan kepada laki-laki tersebut, seperti wanita yang berzina, tidak halal baginya menikahi wanita tersebut. Sebab pernikahan laki-laki tersebut dengan si wanita menyebabkan samarnya nasab. Orang yang menyetubuhi wanita tersebut sama dengan yang lain dilihat dari sisi anak yang lahir tidak boleh dinasabkan kepadanya.

1356. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata; "Jika wanita tersebut melahirkan anak dan ada kemungkinan anak tersebut berasal dari keduanya; dalam kondisi yang demikian, hendaknya diperlihatkan kepada orang-orang yang ahli dalam hal ini dengan anak tersebut

dinasabkan kepada orang yang ditunjuk oleh para pakar tersebut. Dengan demikian, *iddah*nya dari laki-laki yang anaknya dinasabkan kepada laki-laki tersebut dianggap selesai. Setelah itu, dia wajib menjalani *iddah* dari laki-laki yang kedua."

Penjelasannya adalah sebagai berikut: Jika wanita tersebut hamil, maka dengan melahirkan, berarti *iddah*nya telah selesai. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4).

Kemudian, permasalahannya hendaknya dilihat lagi:

Jika ada kemungkinan anak tersebut adalah anak dari suaminya yang pertama, misalkan sebelum genap 6 bulan dari waktu terjadinya persetubuhan dengan laki-laki yang kedua, wanita tersebut melahirkan, atau dia melahirkan sebelum 4 tahun setelah dia dithalak oleh suaminya, dalam kasus yang demikian, maka anak yang lahir tersebut dinasabkan kepada suaminya yang pertama. Dengan melahirkan, berarti *iddah* si wanita dari laki-laki yang menjadi ayah bagi anaknya telah selesai. Setelah itu, dia (si wanita) wajib menjalani *iddah* selama 3 *quru`* dari laki-laki yang kedua.

Jika ada kemungkinan anak yang lahir tersebut berasal dari suaminya yang kedua, misalkan, 6 bulan setelah terjadinya persetubuhan dengan suami yang kedua, wanita tersebut melahirkan, atau jarak antara kelahiran tersebut dengan jatuhnya thalak dari suami pertama lebih dari 4 tahun setelah jatuhnya thalak dari suami pertama, atau jaraknya lebih dari 4 tahun sejak dia (thalak) *ba`in* dari suaminya yang pertama, dalam

kasus yang demikian, maka anak yang lahir dinasabkan kepada suami keduanya. Dengan melahirkan, berarti selesailah *iddah* si wanita dari suaminya yang kedua. Setelah itu, hendaknya dia menyempurnakan *iddah*nya dari suami yang pertama. Dalam kasus ini, *iddah* suami yang kedua lebih didahulukan dibandingkan *iddah* dari suami yang pertama. Sebabnya adalah tidak boleh hamilnya dari si (A) dan *iddah* yang dijalaninya dari si (B).

Jika ada kemungkinan kehamilan tersebut berasal dari keduanya, misalkan, si wanita melahirkan dan jarak antara melahirkan dengan hubungan seksual dengan suami kedua 6 bulan atau lebih, atau dia melahirkan sebelum melewati masa 4 tahun sejak dicerai suaminya yang pertama, dalam kasus yang demikian, permasalahannya diserahkan kepada pakar di bidang ini. Jika para pakar menisbahkannya kepada suami pertama, maka anak yang lahir dinasabkan kepada suami pertama. Kasusnya disamakan dengan kasus si anak tidak mungkin dinasabkan kepada suami yang kedua. Jika para pakar tersebut menisbatkan si anak kepada suaminya yang kedua, maka nasab si anak ditetapkan kepada suami yang kedua. Kasusnya disamakan dengan kasus *imkan* dinasabkan kepada suami kedua dan bukan kepada suami pertama.

Jika para pakar tidak bisa menentukan, atau di daerah tersebut tidak ada orang yang memiliki kemampuan yang demikian, maka setelah melahirkan, si wanita harus menjalani masa *iddah* selama 3 *quru'*. Sebab, jika kehamilan tersebut dari suaminya yang pertama, berarti *iddah* yang dijalaninya untuk *iddah* dari suami yang kedua. Jika kehamilan tersebut dari suami yang kedua, berarti si wanita harus meneruskan *iddah*nya dari suami yang pertama, untuk menggugurkan kewajiban secara meyakinkan.

Mengenai nasib anak yang dilahirkan, maka nasabnya menjadi tidak menentu. Sebab tidak ada dalil untuk menasabkannya kepada

salah seorang diantara dua laki-laki yang menikahi ibunya. Kasusnya disamakan dengan kasus jika si anak gila, maka anak tersebut tidak dinasabkan kepada salah seorang diantara keduanya.

Abu Abdillah bin Hamid berkata: Penentuan nasab sang anak ditunda hingga dia mencapai usia baligh untuk dinasabkan kepada salah seorang diantara keduanya. Jika para ahli dalam masalah tersebut menasabkan sang anak kepada keduanya, maka nasab si anak dinisbatkan kepada keduanya. Kemestian dari pendapat yang dianut dalam madzhab, si wanita harus menjalani *iddah* dari keduanya. Sebab nasab sang anak dinisbatkan kepada keduanya. Seperti selesainya masa *iddah* si wanita dari satu diantara keduanya, jika nasab sang anak ditetapkan kepada salah seorang diantara keduanya.

Jika pakar dibidang pernasaban menafikan nasab sang anak dari keduanya, maka hukumnya sama dengan hukum sang anak tidak bisa dinasabkan kepada salah seorang diantara keduanya. Jika demikian, setelah melahirkan, si wanita harus menjalani masa *iddah* selama 3 *quru'*. Dan nasab sang anak tidak bisa dinafikan dari keduanya hanya berdasarkan pada pernyataan para tersebut. Sebab pendapat pakar dalam bidang pernasaban hanya bersifat menafikan adanya hubungan sang anak dengan laki-laki yang halal menggauli sang ibu dan tidak bisa menafikan nasab sang anak secara keseluruhan. Oleh karena itu, jika laki-laki yang halal berhubungan badan dengan sang ibu hanya satu orang, kemudian nasab sang anak dinafikan oleh pakar tersebut, maka nasab sang anak kepada suami si ibu tidak menjadi gugur hanya berdasarkan pendapat pakar tersebut.

Jika bayi tersebut lahir sebelum masa 6 bulan lebih sejak terjadinya hubungan badan dengan suami yang kedua dan lebih dari 4 tahun dari masa perpisahan dengan suami yang pertama, maka nasab sang anak tidak bisa dinasabkan kepada salah seorang diantara keduanya. Dan *iddah* sang ibu tidak dianggap selesai dengan melahirkan

bayi tersebut. Sebab dengan demikian, kita mengetahui bahwa anak yang lahir adalah hasil hubungan wanita tersebut dengan laki-laki lain, bukan dengan salah satu diantara keduanya. Saat melahirkan, berarti si wanita selesai menjalani masa *iddah* dari laki-laki lain tersebut. Kemudian si wanita harus meneruskan masa *iddah* suami yang pertama. Dan setelah itu, dia memulai dari awal melaksanakan *iddah* dari suaminya yang kedua. Sebab dalam kasus seperti ini, ada 3 sosok yang mengharuskan si wanita menjalani 3 kali masa *iddah*. Yang pertama adalah *iddah* dari persetubuhannya dengan laki-laki lain. Berarti *iddah*nya 2 kali, ditambah dengan meneruskan *iddah* dari suaminya yang pertama.

Pasal: Jika seorang laki-laki menikahi wanita yang sedang menjalani masa *iddah*, sementara keduanya tahu tentang kewajiban menjalani masa *iddah* dan tahu bahwa pernikahan yang demikian hukumnya haram dan terjadi persetubuhan; dalam kasus yang demikian, keduanya dianggap berzina dan diberi hukuman had zina. Selain itu, sang wanita tidak berhak mendapatkan mahar dan anak yang lahir tidak dinasabkan kepada suami yang menikahinya di masa *iddah*.

Jika keduanya tidak mengetahui *iddah* atau tidak mengetahui keharaman menikah dalam masa *iddah*, maka anak yang lahir dinasabkan kepada laki-laki yang menikahinya di masa *iddah*. Selain itu, keduanya tidak dijatuhi hukuman zina, namun sang laki-laki wajib memberikan mahar kepada sang wanita.

Jika laki-lakinya saja yang mengetahui, maka laki-laki tersebut terkena hukuman zina, wajib memberikan mahar dan anak yang lahir tidak dinasabkan kepadanya. Jika hanya si wanita yang mengetahui, maka hanya si wanita saja yang terkena hukuman zina. Selain itu, si

wanita tidak berhak menerima mahar dan anak yang lahir dinasabkan kepada laki-laki yang menikahinya di masa *iddah*.

Ketentuan yang demikian didasari oleh kenyataan bahwa pernikahan yang demikian menurut seluruh ulama hukumnya batil (tidak sah). Kasusnya sama dengan menikah dengan orang yang statusnya mahram.

Pasal: Jika seorang laki-laki meng-*khulu'* istrinya atau pernikahannya fasakh (batal); dalam kasus yang demikian laki-laki tersebut boleh menikahi mantan istrinya yang sedang menjalani masa *iddah*. Pendapat yang demikian dianut oleh mayoritas ulama fikih. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Atha, Thawus, Az-Zuhri, Al Hasan, Qatadah, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i dan ulama ahli ra'yi. Ada sebagian ulama kalangan muta`akhkhirin yang berpendapat bahwa laki-laki tersebut tidak boleh menikah dengan mantan atau meminang istrinya. Sebab sang istri sedang menjalani masa *iddah*.

Dalil kami dalam masalah ini adalah tujuan diberlakukannya *iddah* adalah untuk menjaga kemurnian nasab, menjaga air yang menjadi bibit kehidupan. Jika kedua air kehidupan tersebut bercampur dengan dasar dua pernikahan yang sah, maka tidak terjadi percampuran air kehidupan.

Jika laki-laki tersebut menikahinya, maka terputuslah *iddah* sang wanita. Sebab, dengan adanya akad nikah, maka wanita tersebut menjadi istrinya. Dan statusnya bukan istri yang sedang menjalani *iddah*. Jika terjadi pesetubuhan, kemudian sang suami menthalaknya, maka si wanita wajib menjalani *iddah* baru dan dia tidak wajib menjalani *iddah* yang pertama. Sebab *iddah*nya telah terputus.

Jika si suami menthalaknya sebelum terjadi persetubuhan, dalam kasus yang demikian, apakah dia wajib memulai *iddah*nya atau meneruskan sisa *iddah*nya yang terputus?

Al Qadhi berpendapat dalam kasus ini, ada dua riwayat;

1. Wanita tersebut harus memulai *iddah*nya dari awal lagi. Ini juga pendapat yang dianut oleh Imam Abu Hanifah. Sebab telah terjadi thalak dan konsekuensi dari setiap thalak adalah adanya masa *iddah*. Kasusnya sama dengan thalak yang pertama.
2. Dia tidak wajib menjalani *iddah*. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Asy-Syafi'i dan Imam Muhammad bin Al Hasan. Sebab thalak tersebut dijatuhkan dan belum terjadi persetubuhan diantara keduanya sejak akad nikah. Oleh karena itu, si wanita tidak terkena kewajiban menjalani *iddah*. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ٤٩

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya, maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Al Qadhi menyebutkan dalam kitab dua riwayat bahwa wanita tersebut tidak wajib memulai *iddah*, hanya satu riwayat. Meski demikian,

wanita tersebut wajib menyempurnakan sisa *iddah*nya yang pertama. Sebab pemutusan *iddah* menyebabkan terjadinya percampuran air yang menjadi bibit kehidupan. Perincian kasusnya sebagai berikut: Laki-laki tersebut menikahi seorang wanita dan mensetubuhinya, kemudian ia meng-*khulu'*-nya. Kemudian setelah itu, masih di masa *iddah*, dia menikahi mantan istrinya, kemudian setelah itu dia langsung menthalaknya lagi. Dan dia menikahi yang kedua tersebut di hari yang sama.

Jika si suami meng-*khulu'*-nya dalam kondisi si wanita sedang hamil, menikahinya lagi dalam kondisi hamil dan menthalaknya dalam kondisi sedang hamil, maka *iddah*nya wanita tersebut berdasarkan pendapat yang ada dalam dua riwayat, adalah dengan melahirkan. Dalam kasus yang demikian, sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama. Dan si wanita tetap berada dalam kondisi *iddah* sebelum dia melahirkan.

Jika si wanita melahirkan sebelum terjadinya nikah yang kedua, maka dia tidak wajib menjalani *iddah* atas jatuhnya thalak dari pernikahan yang kedua. Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama dalam ketentuan yang demikian. Sebab dia menikahi si wanita dalam kondisi si wanita telah selesai dari *iddah*nya yang pertama.

Jika si wanita melahirkan setelah terjadinya nikah yang kedua dan sebelum jatuhnya thalak dari pernikahan yang kedua, bagi mereka yang berpendapat wajibnya memulai *iddah*, maka dia wajib menjalani *iddah* setelah terjadinya thalak yang kedua dengan masa 3 kali *quru'*. Bagi mereka yang tidak mewajibkan *iddah*, maka si wanita tidak wajib menjalani *iddah*. Sebab *iddah* yang pertama telah selesai dengan melahirkan. Sebab, seorang yang hamil *iddah*nya harus dengan patokan melahirkan, bukan dengan yang lain.

Jika si wanita termasuk *min dzawaatil quru`* atau bulan (Tidak sedang hamil), kemudian dia dinikahi yang kedua setelah berlalunya

masa 1 *quru'* atau 1 bulan, kemudian 2 *quru'* atau 2 bulan setelah pernikahannya yang kedua dia dithalak; dalam kasus yang demikian, masa *iddah* pertamanya terputus dengan adanya pernikahan yang kedua. Jika kita beranggapan bahwa dia wajib memulai *iddah*, maka dia wajib menjalani *iddah* sempurna selama 3 kali *quru'* atau 3 bulan. Jika kita beranggapan bahwa dia harus meneruskan *iddah* yang pertamanya, maka dia tinggal meneruskan sisa *iddah* pertamanya; yaitu 2 *quru'* atau 2 bulan lagi. Sebab *iddah* yang telah dia jalani hanya 1 *quru'* atau 1 bulan.

Pasal: Jika seorang suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, kemudian dia merujuknya disaat sang istri sedang menjalani masa *iddah*, kemudian terjadi hubungan badan antara keduanya, kemudian dia menthalaknya lagi, dalam kasus yang demikian, *iddah* dari thalaknya yang pertama telah terputus dengan sebab dia merujuk istrinya. Sebab dengan merujuk, maka hilanglah hukum thalak. Dalam kasus yang demikian, si wanita hanya wajib menjalani *iddah* dari thalak yang kedua. Sebab thalak yang kedua terjadi setelah terjadinya hubungan badan dalam pernikahan.

Jika sang suami dalam kasus di atas menthalak istrinya dan antara waktu rujuk dengan terjadinya thalak yang kedua belum pernah terjadi hubungan badan, dalam kasus yang demikian; apakah si wanita wajib memulai *iddah*nya lagi atau tinggal meneruskan *iddah*nya yang pertama?

Dalam masalah ini, ada dua riwayat:

1. Wanita tersebut wajib memulai lagi *iddah* thalaknya yang pertama. Sebab rujuk telah menghilangkan hukum thalak yang pertama dan dia kembali ke pernikahan awal. Dengan demikian,

thalak yang kedua dianggap sebagai thalak yang terjadi setelah terjadinya hubungan badan.

2. Dia wajib meneruskan *iddah* thalaknya yang pertama yang terhenti dengan sebab adanya rujuk. Rujuk sendiri tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap pernikahan yang pertama. Jika dia menikahinya, kemudian dia menthalaknya sebelum terjadi hubungan badan, maka si wanita tidak wajib menjalani *iddah*. Demikian pula dengan kasus thalak *raj'i* ini. Artinya, untuk thalak yang kedua, tidak ada kewajiban *iddah*. Dia hanya tinggal meneruskan *iddah* thalak yang pertama saja yang belum selesai.

Jika sebelum terjadinya rujuk, pernikahannya *fasakh* dengan sebab *khulu'* atau sebab lainnya, ada kemungkinan hukumnya sama dengan hukum thalak. Sebab tidak ada perbedaan antara *khulu'* dengan thalak dalam hal setelahnya harus ada *iddah*. Ada kemungkinan, dia harus memulai *iddah* dari awal lagi. Sebab keduanya berbeda. Jika sang suami tidak merujuknya dengan mengucapkan kata-kata yang menunjukkan rujuk, namun dia melakukan hubungan badan dengan istrinya, dalam kasus yang demikian; apakah hubungan badan tersebut dapat dianggap sebagai ungkapan rujuk atau tidak?

Dalam kasus ini ada dua riwayat:

1. Dengan hubungan badan tersebut, berarti rujuk. Kasusnya disamakan dengan orang yang melakukan rujuk dengan kata-kata yang menunjukkan rujuk.
2. Dengan hubungan tersebut, bukan berarti telah rujuk. Dengan demikian, si wanita wajib memulai *iddah*. Sebab hubungan badan tersebut dianggap sebagai *wath`un* (hubungan badan) dalam nikah yang kusut. Kasusnya sama dengan hubungan badan dalam status pernikahan yang syubhat. Dalam kasus ini, sisa thalak yang lalu dapat disatukan. Sebab si wanita menjalani *iddah* dari laki-laki yang sama.

Jika dari hubungan badan tersebut menghasilkan hamil, apakah *iddah*nya disatukan dengan *iddah* hamil? Dalam kasus ini ada dua pendapat:

1. Disatukan. Sebab berasal dari laki-laki yang sama.
2. Tidak disatukan, sebab jenis *iddah*nya berbeda. Berdasarkan pendapat ini, maka setelah si wanita melahirkan, dia harus menyempurnakan *iddah* thalaknya.

Jika sang suami melakukan hubungan badan dalam kondisi istrinya sedang hamil, maka mengenai disatukan atau tidaknya dua *iddah* tersebut, ada dua wajah (pendapat):

Jika kita beranggapan *iddah*nya disatukan, maka kedua *iddah*nya dianggap selesai jika si wanita melahirkan.

Jika kita beranggapan bahwa *iddah*nya tidak disatukan, maka *iddah* thalak dianggap selesai dengan melahirkan. Setelah itu, si wanita wajib memulai *iddah* baru, yaitu *iddah* akibat hubungan badan; berdasarkan *quru* ' (masa haid).

Pasal: Jika seorang suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, kemudian si wanita menikah dengan laki-laki lain disaat sedang menjalani masa *iddah*, kemudian dithalak oleh suaminya yang kedua.

Dalam kasus ini, telah kami sebutkan bahwa *iddah*nya adalah dengan meneruskan *iddah* thalak yang pertama. Setelah itu, wanita tersebut wajib memulai *iddah* yang kedua. Bagi suaminya yang pertama, boleh merujuknya disaat si wanita sedang menjalani sisa *iddah* dari suami tersebut. Sebab rujuk berarti menahan kembali status wanita tersebut sebagai istri, dan adanya hubungan badan dengan laki-laki lain berdasarkan nikah tidak menghalangi hak suami untuk merujuk istrinya, sebagaimana dia melakukannya disaat berada dalam pernikahan.

Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa suami pertama tidak boleh merujuk istrinya. Sebab wanita tersebut haram untuknya. Oleh karena itu, rujuknya tidak sah, seperti wanita yang murtad.

Pendapat yang *shahih* adalah yang pertama. Sebab pengharaman yang terjadi tidak menjadi penghalang rujuk, seperti dalam kasus ihram. Ini berbeda dengan masalah murtad. Murtad disamakan dengan *bainunah* setelah rujuk dan ini berbeda dengan kasus *iddah.*

Jika si wanita telah selesai menjalani *iddah* dari suaminya yang pertama, maka suami pertama tidak boleh merujuknya disaat si wanita sedang menjalani masa *iddah*nya yang kedua. Sebab *iddah* yang kedua bukan *iddah* dari suami yang pertama.

Jika si suami pertama merujuk istrinya yang sedang menjalani *iddah* dari suami tersebut, jika *iddah*nya dijalani berdasarkan hitungan *quru`* atau hitungan bulan, maka *iddah*nya terputus dengan sebab adanya rujuk. Setelah itu, si wanita wajib menjalani masa *iddah* dari suami yang kedua. Disaat si wanita menjalani masa *iddah* dari suami yang kedua, maka suami yang pertama tidak boleh melakukan hubungan badan dengan istrinya sampai istrinya selesai menjalani *iddah* dari suami yang kedua. Kasusnya sama dengan wanita yang melakukan hubungan badan syubhat disaat dia masih terikat tali pernikahan dengan suaminya. Jika kondisi wanita tersebut sedang hamil, maka dia tidak mungkin menjalani *iddah* dari suaminya yang kedua sebelum dia melahirkan. Sebab *iddah*nya dari suami kedua berdasarkan hitungan *quru'.* Jika telah melahirkan, maka si wanita wajib menjalani *iddah* dari suaminya yang kedua.

Jika kehamilan tersebut dinisbatkan kepada suaminya yang kedua, maka *iddah*nya si wanita dari suami yang kedua adalah dengan melahirkan. Dalam kasus ini, *iddah*nya suami yang kedua didahulukan

dari suami yang pertama. Jika telah melahirkan, maka si wanita meneruskan *iddah* dari suaminya yang pertama. Ketika si wanita sedang menjalani *iddah* dari suaminya yang pertama, maka suami pertama tersebut boleh merujuknya. Sebab si wanita sedang menjalani *iddah* dari suaminya yang pertama.

Jika suami yang pertama ingin merujuknya disaat sang istri sedang hamil, dalam kasus ini ada dua wajah (pendapat):

1. Suami yang pertama tidak boleh merujuknya. Sebab *iddah* yang sedang dijalani (hamil) oleh si wanita bukan *iddah* dari suami pertama tersebut. Saat itu, si wanita haram buat sang suami, sama dengan wanita lain atau istri yang murtad.
2. Suami pertama boleh merujuknya. Sebab *iddah* si wanita dari suami pertama tersebut belum selesai. Haramnya wanita tersebut untuk si suami tidak menjadi penghalang dibolehkannya melakukan rujuk, seperti wanita yang sedang melakukan ihram.

Pasal: Jika seorang laki-laki menikahi seorang wanita yang memiliki satu anak laki-laki dari suami sebelumnya, kemudian anak laki-laki tersebut meninggal dunia, dalam kasus yang demikian, menurut Imam Ahmad: Suami tersebut tidak boleh menggaulinya hingga si istri mengalami 1 kali haid.

Pendapat yang demikian diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ dan Imam Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Umar bin khaththab ﷺ, Al-Husain bin Ali, As-Sha'bu bin Jitsaamah. Pendapat yang demikian dilontarkan oleh Atha`, Umar bin Abdul Aziz, Imam An-Nakha'i, Imam Malik, Ishaq dan Abu Ubaidh. Umar bin Abdul Aziz berkata: Janganlah sang suami mendekatinya

(berhubungan badan) hingga jelas apakah si istri tersebut hamil atau tidak.

Pendapat mereka didasari oleh alasan: Jika saat anak laki-laki tersebut meninggal dunia, ibunya sedang hamil, maka anak yang dikandung mendapatkan waris dari anak yang meninggal dunia. Jika kehamilan sang ibu terjadi setelah anak laki-laki meninggal dunia, maka anak yang dikandung tidak mendapatkan waris dari anak si ibu yang meninggal dunia.

Jika si mayit memiliki anak, bapak atau kakek, maka si wanita tidak perlu melakukan *istibra* (menunggu apakah rahimnya sedang terisi atau tidak). Sebab anak yang akan lahir nanti sudah dapat dipastikan tidak akan mendapatkan waris dari laki-laki yang meninggal tersebut. Jika wanita tersebut sedang hamil dan kehamilannya terlihat jelas, maka dia tidak perlu melakukan *istibra*, sebab kehamilannya sudah yakin. Jika usianya sudah menopause, maka wanita tersebut tidak perlu melakukan *istibra*. Sebab wanita yang usianya demikian sudah tidak bisa hamil lagi.

Jika wanita tersebut masih memungkinkan untuk hamil dan belum terlihat apakah dia hamil atau tidak dan suaminya juga tidak melakukan *I'tizal* (tetap melakukan hubungan badan dengan istrinya), kemudian lahirlah anak dan jarak antara kelahiran tersebut dengan pernikahannya kurang dari 6 bulan; dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tersebut mendapatkan waris dari anak yang meninggal dunia. Jika si wanita melahirkan setelah 6 bulan dari masa hubungan badan yang pertama setelah wafatnya sang anak, maka anak yang lahir tidak mendapatkan waris dari anak yang meninggal dunia. Sebab kita tidak yakin apakah janin tersebut telah ada saat anak laki-laki tersebut meninggal dunia. Pendapat ini diriwayatkan dari Sufyan dan merupakan qiyas dari pendapat Imam Asy-Syafi'i.

Pasal: Menjelaskan tentang suami yang tidak diketahui kabar beritanya.

Jika seorang suami pergi meninggalkan istrinya, kondisinya tidak lebih dua kondisi:

1. Dia pergi, namun kabar beritanya tidak terputus, misalkan dia tetap mengirim surat kepada istrinya. Dalam kondisi yang demikian, sang istri tidak boleh menikah dengan laki-laki lain dan ini merupakan ijma ulama. Kecuali dalam kondisi yang demikian, sang suami tidak dapat memberikan nafkah kepada istrinya dari harta miliknya. Dalam kondisi yang demikian, sang istri boleh meminta *fasakh*, kemudian sang suami mem-*fasakh* (membatalkan) nikahnya.

   Mereka (para ulama) juga sepakat menyatakan bahwa istri yang suaminya ditawan, dia tidak boleh menikah lagi hingga yakin betul bahwa suaminya sudah meninggal dunia. Ini merupakan pendapat yang dinyatakan oleh Imam An-Nakha'i, Az-Zuhri, Yahya Al Anshari, Makhul, Imam Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur, Ishaq dan ulama ahli ra'yi.

   Jika seorang budak laki-laki melarikan diri dari tuannya, maka istri sang budak tetap berstatus sebagai istri dari suaminya yang kabur hingga diketahui dengan yakin bahwa suaminya tersebut meninggal dunia atau sang suami kembali lagi ke tuannya. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Al Auza'i, Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ishaq. Al Hasan berkata: Dengan melarikan diri dari tuannya, berarti dia telah menthalak istrinya.

   Menurut kami dalam masalah ini adalah dalam kasus budak yang lari, ia tidak dianggap hilang. Oleh karena itu, pernikahannya tidak dianggap fasakh, sebagaimana kondisi yang demikian terjadi pada orang yang statusnya merdeka. Barangsiapa yang tidak dapat memberikan nafkah kepada

istrinya karena suatu alasan, maka hukum fasakhnya nikah sebagaimana yang telah kami jelaskan kecuali dalam masalah nafkah istri sang budak laki-laki yang menjadi tanggung jawab tuannya.

2. Suami tersebut hilang, tidak diketahui dimana keberadaannya dan tidak diketahui lagi kabar beritanya. Suami yang kondisinya demikian, dibagi menjadi dua kondisi;

   a. Kepergiannya secara *zhahir* tidak berbahaya, seperti suami tersebut pergi untuk berdagang menuju daerah yang aman, budak tersebut lari, pergi untuk mencari ilmu atau untuk bertamasya. Dalam kasus yang demikian, tali pernikahannya tetap ada dan tidak terputus selama belum diketahui kabar mengenai kematiannya. Pendapat yang demikian diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ dan pendapat ini pula yang dianut oleh Imam Ibnu Syabramah, Ibnu Abu Laila, Ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafii dalam *Qaul Jadid*-nya.Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Abu Qulabah, Imam An-Nakha'i dan Abu Ubaid.

      Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya berkata: Wanita tersebut wajib menunggu selama 4 tahun dan wajib menjalani masa *iddah* dengan hitungan *iddah* wafat selama 4 bulan 10 hari. Setelah itu, sang istri boleh menikah lagi. Sebab jika *fasakh* bisa terjadi dengan sebab tidak dapat berhubungan seksual karena impoten dan karena tidak dapat memberikan nafkah sebab susah, maka status *fasakh* dalam kasus ini lebih layak untuk diberikan. Mereka mendasari pendapatnya dengan hadits Umar ﷺ tentang suami yang hilang dan keputusan Umar ﷺ disetujui oleh para sahabat dan tidak ada satupun diantara mereka yang mengingkarinya.

Imam Ahmad bin Ashram[62] menukil dari Imam Ahmad bin Hanbal: Jika usia orang yang hilang tersebut –sejak lahir hingga belum diketemukan– maka harta milik orang yang hilang tersebut dibagi-bagikan. Dengan demikian, istrinya wajib menjalani *iddah* wafatnya sang suami. Dan setelah selesai menjalani masa *iddah*, dia boleh menikah lagi.

Para sahabat kami mengatakan: Dijadikannya usia 90 tahun sejak kelahiran sebagai patokan didasari oleh kebiasaan bahwa jarang sekali orang masih hidup lebih dari usia tersebut. Jika kehilangannya dibarengi dengan terputusnya kabar berita, maka wajib ditetapkan bahwa orang tersebut telah mati. Kasusnya sama dengan orang yang hilang dan secara *zhahir* orang tersebut binasa.

Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah yang pertama (pernikahannya tetap hingga diketahui dengan yakin mengenai wafatnya sang suami). Sebab dalam kasus ini, kepergian orang tersebut memiliki kemungkinan selamat. Oleh karena itu, sosoknya tidak bisa ditetapkan telah mati, sebagaimana sebelum 4 tahun atau sebelum berusia 90 tahun. Sebab ketentuan batasan ini tidak berlandaskan nash. Ketentuan pembatasan tidak layak diambil kecuali jika dasarnya adalah nash. Di sisi lain, ketentuan usia 90 tahun sejak lahir menyebabkan perbedaan *iddah* bagi kaum wanita sesuai dengan usia suaminya yang hilang. Riwayat dari Umar ﷺ berisi tentang suami yang hilang dan kepergiannya secara

---

62 Nama asli beliau adalah Ahmad bin Ashram bin Khuzaimah bin Iyaad Abul Abbaas Al Muzni. Ia pernah mendengar hadits dari Ahmad dan dari ulama hadits yang lain. Beliau berasal dari daerah Basrah (Irak). Datang ke kota Mesir dan menulis hadits dari Imam Ahmad. Beliau meninggal dunia di daerah Damsyiq tahun 285 H. Lih. *Thabaqat Hanabilah* (1/22).

zhahir ke daerah yang rawan. Dengan demikian, kasus lain tidak bisa diqiyaskan dengannya.

b. Hilangnya orang tersebut secara *zhahir* binasa, seperti orang hilang saat sedang berada di tengah-tengah keluarganya; baik di malam atau siang hari, atau dia keluar untuk shalat shubuh dan tidak kembali lagi. Atau dia pergi ke tempat yang jaraknya tidak jauh, namun setelah itu dia tidak pernah kembali atau sebab-sebab lain yang sama. Dalam kasus yang demikian, menurut madzhab Imam Ahmad bin Hanbal: Sang istri wajib menunggu selama 4 tahun yang merupakan patokan masa hamil paling lama. Setelah itu, dia wajib menjalani *iddah* wafat selama 4 bulan 10 hari. Setelah itu, dia boleh menikah dengan laki-laki yang lain.

Al Atsram berkata: Ada yang bertanya kepada Abu Abdillah, "Apakah engkau beralih kepada hadits Umar ﷺ?"

Dia menjawab, "Itu pendapat yang terbaik. Diriwayatkan dari Umar ﷺ melalui 8 jalur periwayatan." Kemudian dia (Abu Abdillah) berkata: Ada sebagian kalangan yang mengatakan bahwa Umar ﷺ telah menarik kembali pendapatnya, mereka adalah pendusta. Aku (Al Atsram) berkata, "Diriwayatkan dengan periwayatan yang *dha'if* bahwa Umar telah menyatakan pendapat yang berbeda dengan ini?" Dia menjawab, "Tidak, kecuali jika periwayatnya berbohong atas nama Umar ﷺ."

Suatu hari aku (Al Atsram) bertanya lagi kepadanya, "Ada seseorang yang berkata kepadaku, 'Sesungguhnya Abu Abdillah telah meninggalkan pendapatnya dalam masalah seorang suami yang hilang'." Kemudian dia tertawa dan berkata, "Jika seseorang tidak berpegang kepada pendapat tersebut, lalu dengan apa dia mendasari pendapatnya.? Ini merupakan pendapat Umar ﷺ, Utsman, Ali ﷺ, Ibnu Abbas ﷺ dan Ibnu Zubair ﷺ."

Imam Ahmad berkata, "Ada 5 orang sahabat Nabi ﷺ yang menyatakan hal yang demikian. pendapat tersebut juga dianut oleh Atha`, Umar bin Abdul Aziz, Al Hasan, Az-Zuhri, Qatadah, Imam Al-Laits, Ali bin Al Madini, Abdul Aziz bin Abi Salmah. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya, namun Imam Malik dalam komentarnya mengatakan: Tidak ada batasan waktu dalam menunggu orang yang hilang dalam peperangan.

Sa'id bin Al Musayyab berkata tentang seorang wanita yang suaminya hilang dalam peperangan: Dia wajib menunggu selama 1 tahun, sebab kemungkinan hilangnya sang suami dalam kondisi yang demikian lebih banyak dibandingkan hilang dalam kondisi yang lain.

Telah dinukil dari Imam Ahmad, bahwa dia pernah berkata, "Aku memang pernah mengatakan: Jika wanita tersebut telah menunggu selama 4 tahun, kemudian dia menjalani *iddah* selama 4 bulan 10 hari, maka setelah itu dia boleh menikah dengan laki-laki yang lain. Sekarang aku sedikit ragu, mengingat banyak perbedaan pendapat dalam masalah ini dan aku lebih memilih jalan aman yang tidak berbahaya." Pernyataan beliau yang demikian bisa dianggap sebagai sikap tawakkuf (memutuskan tidak memberikan komentar) dan bisa juga diartikan dia menarik kembali pendapatnya. Dengan demikian, si wanita wajib menunggu selamanya. Dan bisa juga karena sikap beliau yang sangat hati-hati. Meski demikian pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat beliau yang pertama.

Al Qadhi berkata: Kebanyakan para sahabat kami mengatakan bahwa dalam masalah ini hanya ada satu riwayat, namun menurutku, dalam masalah ini ada dua riwayat. Imam Abu Bakar berkata: Pendapat yang aku anut –jika memang *shahih* telah terjadi perbedaan pendapat dalam masalah ini– adalah tidak boleh ditetapkan berdasarkan hukum yang kedua kecuali berdasarkan dalil yang menunjukkan adanya perpindahan pendapat. Jika telah yakin adanya kesepakatan, maka

hukum dalam permasalahan ini sesuai dengan apa yang telah dinashkan. Pendapat yang ada dalam *zhahir* madzhab adalah sebagaimana pendapat yang telah kami hikayatkan pertama kali yang telah dinukil dari Imam Ahmad oleh sekelompok ulama. Imam Ahmad sendiri telah mengingkari riwayat yang menyatakan bahwa dia telah menarik kembali pendapatnya, sebagaimana telah kami ceritakan berdasarkan riwayat Al Atsram.

Abu Qulabah, Imam An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Ibnu Abi Laila, Ibnu Syabramah dan ulama ahli ra'yi serta Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Jadid*-nya berkata: Wanita yang suaminya hilang tidak boleh menikah hingga yakin bahwa suaminya telah meninggal dunia atau yakin bahwa suaminya telah menceraikannya. Hal yang demikian didasari oleh riwayat Al-Mughirah ﷺ; sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda,

امْرَأَةُ الْمَفْقُوْدُ امْرَأَتُهُ حَتَّى يَأْتِيَ زَوْجُهَا.

"Wanita yang suaminya hilang, statusnya tetap istri dari suaminya yang hilang hingga datang sang suami.'[63]

Al-Hakam dan Hamad meriwayatkan dari Imam Ali ﷺ, "Wanita yang suaminya hilang tidak boleh menikah hingga datang berita tentang kematian suaminya atau berita bahwa sang suami menceraikannya."[64] Sebabnya adalah, putusnya tali pernikahan bersifat ragu. Oleh karena itu, kondisi yang demikian tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk

---

[63] HR. Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya (3/312) dari jalur periwayatan Muhammad bin Syarahbil Al Hamdani, dari Al Mughirah bin Syu'bah, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,.... Kemudian dia menceritakan isi hadits Nabi ﷺ. Di dalamnya ada kalimat, "Hingga datang berita kepada si wanita." Sanad riwayat ini *dha'if*. Ibnu Abi Hatim berkata dalam kitab *Al Ilal*, "Aku pernah bertanya kepada ayahku tentang hadits ini, beliau menjawab; hadits ini *munkar*," Muhammad bin Syurahbil adalah sosok yang ditinggalkan dalam periwayatan hadits. Ia meriwayatkan dari Al Mughirah bin Syu'bah beberapa hadits yang munkar dan batil.

[64] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/446) Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*nya (7/90/12330).

menetapkan hukum terputusnya tali pernikahan. Kasusnya sama dengan orang yang hilang dimana secara *zhahir* orang tersebut dianggap masih ada dan selamat.

Dalil pendapat kami dalam masalah ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Al Atsram dan Al Juzjani, lengkap dengan sanad keduanya, dari Ubaid bin Umair, dia berkata: Di zaman Umar ﷺ, ada seorang laki-laki yang hilang. Kemudian istri orang tersebut datang menghadap Umar ﷺ dan menceritakan kondisi yang dialaminya. Saat itu, Umar ﷺ berkata, "Pulanglah dan tunggulah selama 4 tahun."

Setelah 4 tahun menunggu, wanita tersebut datang lagi menemui Umar ﷺ, dan Umar ﷺ berkata, "Sekarang jalanilah *iddah* selama 4 bulan 10 hari."

Setelah menjalani *iddah* selama 4 bulan 10 hari, wanita tersebut datang lagi menemui Umar ﷺ dan beliau berkata kepada si wanita, "Sekarang kamu boleh menikah dengan laki-laki yang kamu inginkan."

Setelah wanita tersebut menikah dengan laki-laki lain, suaminya yang diangap hilang datang. Umar ﷺ berkata kepada suami tersebut, "Kemana saja engkau selama ini?"

Dia menjawab, "Wahai amirul mukminin, aku dikecoh oleh syetan hingga aku tidak tahu dimanakah keberadaanku. Aku ditawan di suatu masyarakat dan mereka memperbudak aku hingga mereka diperangi oleh kaum muslimin dan aku menjadi tawanan perang mereka (kaum muslimin). Mereka (pasukan kaum muslimin) berkata kepadaku, "Kamu manusia, mereka adalah bangsa jin; kenapa kamu bisa sampai di sini?"

Kemudian aku menceritakan apa yang aku alami. Mereka bertanya lagi, "Sekarang tempat manakah yang kamu sukai untuk tinggal?"

Aku menjawab, "Aku ingin menetap di kota Madinah, sebab di situlah aku tinggal."

Kemudian Umar ﷺ memberikan pilihan kepada sang suami yang hilang tersebut, dia berkata, "Kamu bisa mengambil kembali istrimu atau kamu terima kembali mahar yang pernah kami berikan."

Suami tersebut memilih untuk menerima mahar dan berkata, "Wanita tersebut sekarang telah hamil dan aku tidak membutuhkannya lagi."[65]

Imam Ahmad berkata: Diriwayatkan dari Umar ﷺ melalui 3 jalur periwayatan dan tidak diketahui adanya seorang sahabat yang menentang kebijakan Umar ﷺ yang demikian.

Al Jauzani dan ulama yang lain meriwayatkan, lengkap dengan sanadnya, dari Imam Ali ﷺ, tentang wanita yang suaminya hilang. Dia berkata, "Wanita tersebut wajib menjalani *iddah* selama 4 tahun, kemudian wali dari suaminya menthalaknya dan setelah itu, si wanita menjalani *iddah* selama 4 bulan 10 hari. Jika suaminya datang setelah si istri selesai menjalani masa *iddah*, maka sang suami diberikan pilihan antara menerima mas kawin atau mengambil kembali istrinya." Utsman ﷺ juga memutuskan dengan ketetapan yang sama. Demikian juga dengan Zubair bin Awwam. Permasalahan dan keputusan yang diambil telah tersebar di kalangan sahabat dan tidak ada seorangpun diantara mereka yang menentang kebijakan yang demikian. Oleh karena itu, keputusan yang demikian dianggap sebagai ijma.

Mengenai hadits yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ, hadits tersebut tidak *shahih*, bahkan tidak ada seorangpun ulama pengarang kitab Sunan yang menyebutkannya. Jika *shahih*, hadits tersebut lebih layak

---

[65] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/445, 446) dari Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (7/86-88) Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (1/401, 402) Abdurrahman bin Abi Laila adalah sosok yang *tsiqqah*, namun dia tidak pernah mendengar langsung dari Umar ﷺ.

difahami dengan pemahaman bahwa yang dimaksud dengan hadits tersebut adalah suami yang hilang yang secara *zhahir* orang tersebut masih hidup dan selamat. Kesimpulan ini diambil dengan menggabungkan antara hadits tersebut dengan riwayat yang telah kami sebutkan.

Pernyataan mereka bahwa status sang istri diragukan tidak kuat. Sebab yang disebut dengan *syakk* (ragu) adalah kondisi yang sifatnya 50%, sementara dalam kasus ini, kemungkinan besar sang suami sudah meninggal dunia.

Pasal: Apakah boleh, wali dari sang suami menjatuhkan thalak, kemudian setelah itu si istri yang suaminya hilang tersebut menjalani *iddah* selama 3 kali *quru'*?

Dalam kasus ini ada dua riwayat;

1. Wali sang suami dapat melakukannya, sebagaimana yang tergambar dalam kisah yang ada dalam riwayat Umar ﷺ yang telah kami riwayatkan. Dalam komentarnya, Imam Ahmad mengatakan: Ini yang terbaik. Dia menyebutkan dalam riwayat dari Imam Ali ﷺ bahwa dia memutuskan bahwa wali sang suami menjatuhkan thalak kepada istri yang suaminya hilang.
2. Wali sang suami tidak dapat melakukannya. Demikian pendapat yang dinyatakan oleh Ibnu Umar ﷺ dan Ibnu Abbas ﷺ. Dasarnya adalah qiyas. Sesungguhnya wali sang suami yang hilang tersebut tidak memiliki wilayah (hak) untuk menjatuhkan menthalak kepada istri suami tersebut. Di sisi lain, kita telah menetapkan bahwa sang istri wajib menjalani *iddah* wafat dan istri tersebut tidak wajib menjalani *iddah* thalak. Kasusnya sama dengan kasus dimana suami dari istri tersebut betul-betul wafat. Dalam kasus ini, ada dalil yang menunjukkan bahwa dia telah

wafat dan istri tersebut boleh menikah lagi setelah menjalani *iddah* wafat. Kasusnya sama dengan adanya dua orang saksi yang menyatakan bahwa sang suami telah wafat.

Pasal: Apakah hitungan permulaan *iddah* dimulai sejak sang suami pergi atau setelah adanya keputusan hakim?

Dalam masalah ini ada dua riwayat:

1. Penghitungannya dimulai sejak ada ketetapan hakim. Sebab masa yang harus dijalani masih samar, maka yang dijadikan patokan adalah adanya keputusan hakim. Kasusnya sama dengan laki-laki yang impoten.
2. Penghitungan masa *iddah* dimulai sejak terputusnya berita tentang keberadaan suami. Sebab inilah yang dijadikan patokan mengenai wafatnya sang suami yang hilang. Oleh karena itu, sejak saat itulah penghitungan *iddah* dimulai. Kasusnya sama dengan jika ada dua orang saksi yang menyebutkan tentang kematiannya. Imam Asy-Syafi'i memiliki dua wajah (pendapat), sebagaimana ada dua riwayat.

Pasal: Jika suami yang hilang tersebut datang dan sang istri belum menikah dengan orang lain, maka wanita tersebut tetap berstatus sebagai istrinya. Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i berkata: Jika sang istri telah menjalani masa yang harus dia jalani, maka pernikahannya dengan suami yang hilang tersebut menjadi batal. Pendapat pertama yang telah kami sebutkan lebih layak dijadikan sebagai acuan. Sebab, kita membolehkan sang istri menikah lagi dengan laki-laki lain dengan dasar; secara *zhahir*, suaminya yang hilang tersebut telah meninggal dunia. Jika ternyata suaminya masih hidup, maka patokan *zhahir* tersebut menjadi tidak berlaku dan status

nikahnya tetap (tidak batal). Kasusnya sama dengan ada dua orang yang bersaksi bahwa sang suami sudah meninggal dan ternyata suami tersebut masih hidup.

Jika suami yang hilang tersebut datang dan istrinya sudah menikah dengan laki-laki lain. Dalam kasus yang demikian, kita tinjau lagi masalahnya, jika dalam pernikahan tersebut belum terjadi hubungan badan, maka wanita tersebut masih berstatus istri dari suaminya yang hilang dan wajib dikembalikan kepada sang suami. Pengembalian tersebut tidak memiliki konsekwensi apa-apa.

Dalam komentarnya, Imam Ahmad berkata: Jika dalam pernikahan tersebut belum terjadi hubungan badan, maka wanita tersebut masih sebagai istri suami yang hilang. Sang suami yang hilang diberikan pilihan jika dalam pernikahan dengan laki-laki lain tersebut telah terjadi hubungan badan. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Al Hasan, Atha`, Khalas bin Umar, Imam An-Nakha'i, Qatadah Imam Malik dan Ishaq.

Al Qadhi berkata: Dalam masalah ini ada riwayat yang lain menyatakan bahwa sang suami diberikan pilihan. Ini diambil dari keumuman pernyataan yang dikeluarkan Imam Ahmad, dia berkata: Jika wanita tersebut telah menikah dan suaminya yang hilang datang, maka suami tersebut diberikan pilihan antara mengambil kembali istrinya atau menerima maharnya. Yang *shahih* dalam masalah ini; pernyataan Imam Ahmad yang secara *zhahir* bersifat umum tersebut difahami dengan makna khusus berdasarkan riwayat dari Al Atsram bahwa pilihan tersebut diberikan jika telah terjadi hubungan badan antara sang istri dengan suaminya yang baru. Dengan demikian, wanita tersebut masih menjadi istri suami yang pertama dan dalam masalah ini berarti hanya ada satu riwayat. Sebab pernikahannya dengan suami yang baru hanya sah secara *zhahir* dan bukan secara batin. Jika suaminya datang, maka pernikahan tersebut batal (tidak sah). Sebab laki-laki tersebut

menikahi wanita yang statusnya masih istri orang lain. Oleh karena itu, pernikahan tersebut batil (tidak sah). Kasusnya sama dengan adanya bukti mengenai kematiannya. Dalam kasus pernikahan tersebut, suami yang baru tidak wajib memberikan mahar. Sebab pernikahannya sendiri *fasid* (tidak sah) dan tidak terjadi hubungan badan diantara keduanya. Dengan demikian, wanita tersebut kembali kepada suaminya yang hilang berdasarkan akad nikah yang pertama. Kasusnya sama dengan jika wanita tersebut belum menikah dengan orang lain.

Jika suaminya yang hilang tersebut datang setelah si istri menikah dengan laki-laki lain dan telah terjadi hubungan badan antara wanita tersebut dengan laki-laki yang baru menikahinya, maka suami yang hilang tersebut diberikan pilihan, dia dapat mengambil kembali istrinya dengan dasar pernikahan yang pernah keduanya lakukan atau dia mengambil mahar si wanita. Dengan demikian, wanita tersebut menjadi istri dari suami yang baru menikahinya. Ini merupakan pendapat Imam Malik. Dasarnya adalah adanya ijma sahabat dalam masalah ini.

Ma'mar meriwayatkan dari Az-Zuhri, dari Sa'id bin Al Musayyab: Sesungguhnya Umar ﵁ dan Utsman ﵁ pernah berkata, "Jika suaminya yang pertama (yang hilang) datang, maka dia diberikan pilihan antara mengambil kembali istrinya atau dia mengambil mahar yang pernah dia berikan kepada sang istri."

Ini diriwayatkan oleh Al Jauzani dan Al Atsram dan merupakan keputusan yang diambil oleh Zubair terhadap budaknya.[66]

Imam Ali ﵁ juga menyatakan hal yang sama dalam riwayat yang telah kami sebutkan. Dan tidak ada seorangpun diantara sahabat yang menentang keputusan yang demikian. Dengan demikian, keputusan tersebut dapat dianggap sebagai ijma.

---

[66] Sanadnya *shahih.*

Dengan demikian, jika suami yang hilang tersebut mengambil kembali istrinya, berarti ikatan suami istri tersebut didasari oleh pernikahan yang telah keduanya lakukan. Pendapat yang ditetapkan dari Imam Ahmad menyatakan bahwa dalam kasus yang demikian, suami yang baru menikahinya tersebut tidak perlu menjatuhkan thalak. Sebab pernikahannya tersebut batil (tidak sah).

Al Qadhi berkata: Berdasarkan qiyas pendapatnya, dalam kasus ini, suami yang baru menikahinya tersebut wajib menjatuhkan thalak. Sebab terjadi perbedaan pendapat mengenai sah atau tidaknya pernikahan tersebut. Oleh karena itu, perlu dijatuhkan thalak agar putusnya pernikahan tersebut bersifat yakin, sebagaimana dalam kasus-kasus pernikahan lain yang bersifat *fasid*. Dengan demikian, suaminya yang baru kembali tersebut tidak boleh bercampur dengan istrinya hingga sang istri selesai menjalani *iddah* dari suami yang baru menikahinya tersebut. Jika suami yang hilang dan baru kembali tersebut memilih untuk tidak mengambil sang istri, maka wanita tersebut menjadi istri suaminya yang baru, namun dalam masalah ini mereka tidak menyebutkan keduanya harus melakukan akad nikah baru.

Pendapat yang *shahih* dalam masalah ini adalah keduanya harus melakukan akad nikah lagi. Sebab dengan datangnya suami yang hilang, berarti pernikahan tersebut batil (tidak sah). Pernyataan para sahabat Nabi ﷺ difahami dengan pemahaman yang demikian, mengingat adanya dalil yang mendukung kesimpulan yang demikian. Sebab istri seseorang tidak boleh dinikahi oleh orang lain hanya karena sang suami meninggalkan istrinya.

Abu Al Khaththab berkata: Berdasarkan qiyas, Jika kita menetapkan putusnya tali pernikahan antara si wanita dengan suaminya yang hilang tersebut secara *zhahir* dan batin, maka wanita tersebut statusnya adalah istri dari suaminya yang kedua yang baru menikahinya. Sebab dengan adanya keputusan hakim, maka wanita tersebut bukan

lagi istri dari suaminya yang hilang. Kasusnya sama dengan keputusan hakim yang memfasakh pernikahan antara keduanya disebabkan sang suami tidak mampu memberikan nafkah kepada istrinya. Jika secara batin kita tidak menghukumi putusnya tali pernikahan tersebut, maka status wanita tersebut masih tetap sebagai istri dari suaminya yang hilang dan dia tidak diberikan pilihan.

Pasal: Jika suami yang pernah hilang tersebut memilih untuk tidak mengambil kembali wanita tersebut, maka pembayaran mahar yang menjadi hak suami yang pertama tersebut dibebankan kepada suami yang baru menikahi wanita tersebut. Demikianlah ketetapan yang telah diputuskan oleh para sahabat. Sebab akad dan hubungan badan yang dilakukannya telah menjadi penghalang antara suami yang pernah hilang tersebut dengan istrinya.

Terdapat perbedaan riwayat tentang pendapat Imam Ahmad dalam masalah apakah yang dikembalikan kepada suami yang pernah hilang tersebut. Diriwayatkan darinya bahwa yang dikembalikan adalah mahar yang pernah diberikan oleh suami yang pertama kepada istrinya tersebut. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar, pernyataan Al Hasan, Az-Zuhri, Qatadah dan Ali bin Al Madani. Dasarnya adalah keputusan Imam Ali ﷺ dan Utsman ﷺ dalam kasus yang sama; Suami yang pernah hilang tersebut diberikan pilihan, yaitu boleh mengambil kembali istrinya atau mahar yang pernah dia berikan dikembalikan lagi. Sebab, sesuatu yang menjadi pengganti dari mahar tersebut telah dirusak, maka mahar penggantinya harus dikembalikan. Kasusnya sama dengan jika seorang saksi menarik kembali persaksiannya.

Dengan dasar ini, jika mahar tersebut belum diserahkan oleh suami yang pernah hilang, maka dalam kasus ini dia tidak mendapatkan

apa-apa. Jika hanya sebagian dari mahar tersebut yang dia serahkan, maka gantinya juga setengah, sesuai dengan besarnya mahar yang telah diserahkan. Bisa juga, suami yang baru dituntut untuk mengembalikan semua mahar suami, kemudian sang istri menuntut suaminya yang pernah hilang tersebut untuk membayar sisa mahar yang belum diserahkan.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa yang dituntut adalah mahar yang diberikan oleh suami yang kedua. Sebab perusakan budh'i (hak menikmati kelamin wanita) dilakukan oleh suami yang kedua. Oleh karena itu, dia dituntut harus membayar ganti rugi. Kerusakan tersebut tidak bisa dinilai kecuali berdasarkan ketentuan dari sang suami. Oleh karena itu, yang dituntut adalah besaran mahar yang telah diberikan oleh suami kedua, bukan besaran mahar yang telah diberikan oleh suami yang pertama.

Dalam kasus ini, apakah suami yang baru boleh meminta ganti rugi kepada istrinya atas apa yang telah dia keluarkan? Dalam masalah ini, ada dua riwayat, sebagaimana yang disebutkan oleh Abu Abdillah bin Hamid.

1. Dia boleh memintanya. Sebab apa yang diberikan oleh suami kedua kepada suami pertama bersifat denda yang disebabkan dia melakukan hubungan badan. Oleh karena itu, dia boleh meminta ganti rugi kepada istrinya. Kasusnya sama dengan orang yang tertipu.
2. Suami yang kedua tidak dapat menuntut kepada istrinya. Inilah pendapat yang kuat. Sebab para sahabat tidak memutuskan bahwa dia dapat meminta kepada istrinya. Sa'id bin Al Musayyab meriwayatkan bahwa Imam Ali ﷺ dan Utsman ﷺ memutuskan dalam kasus wanita yang suaminya hilang; wanita tersebut wajib menunggu selama 4 tahun, kemudian dia menjalani *iddah* sebagaimana *iddah* wanita yang suaminya wafat

yaitu 4 bulan 10 hari. Setelah menjalani *iddah*, wanita tersebut boleh menikah dengan laki-laki lain. Jika setelah menikah, suaminya yang pernah hilang tersebut datang, maka suami pertama tersebut (yang pernah hilang) diberikan pilihan; apakah dia akan mengambil kembali istrinya atau meminta mahar yang pernah dia serahkan. Jika dia meminta kembali maharnya, maka kewajiban mengembalikan mahar tersebut dibebankan kepada suami yang kedua. Jika suami yang pernah hilang tersebut memilih untuk mengambil kembali istrinya, maka si wanita harus dipisahkan dari suaminya yang kedua hingga si wanita selesai menjalani masa *iddah*.

Jika saat suami yang pertama datang, ternyata suami yang kedua telah meninggal dunia, maka wanita tersebut berhak mendapatkan waris dari suaminya yang wafat, kemudian dia wajib menjalani *iddah* wanita yang suaminya wafat. Setelah itu, dia dikembalikan kepada suaminya yang pertama. Ini diriwayatkan oleh Al Jauzjani[67]. Sebab dalam kasus ini, si wanita tidak melakukan penipuan. Oleh karena itu, si wanita tidak bisa dituntut ganti rugi.

Jika kita berpendapat bahwa suami yang kedua boleh menuntut kepada sang istri; permasalahannya dilihat lagi, jika suami kedua telah memberikan maharnya kepada si wanita, maka dia boleh meminta kembali mahar tersebut. Jika belum diberikan, maka suami kedua memberikan mahar tersebut kepada suami pertama dan si wanita tidak dapat dituntut apa-apa. Jika suami kedua telah menyerahkan ½ maharnya kepada si wanita, maka dia boleh meminta setengah mahar yang telah dia berikan. Jika kita beranggapan bahwa wanita tersebut tidak dapat dituntut, dan suami kedua telah menyerahkan maharnya kepada si wanita, maka mahar yang telah diberikan tidak boleh diminta

---

[67] HR. Imam Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (7/85/12317) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/445).

kembali. Jika suami kedua belum menyerahkan maharnya kepada si wanita, maka dia wajib menyerahkan mahar tersebut dan menyerahkannya kepada suami yang pertama.

Pasal: Jika istri yang suaminya hilang tersebut memilih untuk bersabar hingga jelas kabar mengenai keberadaan hidup atau matinya sang suami, maka wanita tersebut berhak mendapatkan nafkah selama suaminya masih hidup. Nafkah tersebut diambil dari harta milik suaminya yang hilang hingga jelas kabar mengenai status keberadaan suaminya. Sebab dengan sikapnya yang demikian, statusnya masih tetap sebagai istri dari suaminya yang hilang. Oleh karena itu, dia berhak menerima nafkah, sebagaimana kondisi dimana suaminya masih hidup.

Jika ternyata (suaminya yang hilang masih hidup dan datang, maka tidak ada masalah), jika ternyata suaminya yang hilang tersebut sudah meninggal dunia, atau suaminya menthalak istrinya, maka nafkah diberikan sampai batas waktu meninggalnya sang suami atau sampai waktu wanita tersebut tidak lagi berstatus sebagai istri suaminya yang hilang. Sisa nafkah yang kelebihan, menjadi tanggung jawab si istri untuk mengembalikannya. Sebab, jika suami sudah meninggal dan istri masih mengambil harta suaminya sebagai nafkah, berarti dia mengambil harta orang lain. Dengan kata lain, dia mengambil harta laki-laki tersebut dengan anggapan bahwa wanita tersebut adalah istrinya. Padahal, dengan wafatnya sang suami atau dengan tetapnya status *bainunah* (tidak lagi berstatus sebagai istri), berarti wanita tersebut statusnya bukan lagi sebagai istri.

Jika disaat suaminya hilang sang istri mengajukan kasusnya kepada hakim, kemudian hakim menetapkan keputusan masa tunggu, maka selama masa tunggu dan menjalani *iddah*, wanita tersebut berhak

mendapatkan nafkah. Sebab selama masa tunggu, wanita tersebut masih tetap berstatus sebagai istri dari suaminya yang hilang. Selama masa *iddah*, wanita tersebut juga kedudukannya masih samar. Ini berbeda dengan *iddah* wafat dimana suaminya secara yakin dianggap sudah wafat.

Jika wanita tersebut telah selesai menjalani masa *iddah* dan telah menikah dengan laki-laki lain atau setelah hakim memisahkan antara keduanya, maka wanita tersebut tidak berhak lagi mendapatkan nafkah. Sebab sang wanita sudah keluar dari ikatan pernikahan dengan suaminya yang hilang. Jika setelah menjalani masa *iddah* si wanita belum menikah dengan orang lain atau hakim belum memberikan keputusan pisah di antara keduanya, maka wanita tersebut masih berhak mendapatkan nafkah. Sebab wanita tersebut belum keluar dari tali pernikahannya dengan sang suami yang hilang. Jika setelah itu suaminya yang hilang datang dan wanita tersebut dikembalikan kepada sang suami, maka kewajiban nafkahnya kembali lagi sejak wanita tersebut dikembalikan.

Al Atsram dan Al Jauzjani meriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ dan Ibnu Umar ﷺ bahwa keduanya berkata, "Wanita yang suaminya hilang wajib menunggu selama 4 tahun." Ibnu Umar berkata, "Selama masa tersebut dia diberi nafkah dari harta suaminya yang hilang." Ibnu Abbas ﷺ berkata, "Jika mendapatkan penentangan dari keluarga suami, maka si wanita meminjam dari orang lain. Jika suaminya yang hilang telah datang, maka pembayarannya diambil dari harta suami. Jika suaminya meninggal dunia, maka sang istri berhak mendapatkan bagian waris dari harta peninggalan sang suami." Keduanya berkata, "Setelah masa tunggu 4 tahun, maka selama si wanita menjalani masa *iddah*, nafkahnya diambil dari harta milik suami."[68]

---

[68] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/445); Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (1/402) dan Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*nya (4/10/115/116).

Jika kita berpatokan pada pendapat yang menyatakan bahwa wanita tersebut tidak boleh menikah, maka wanita tersebut masih berhak mendapatkan nafkah, selama dia belum menikah dengan orang lain. Jika dia menikah, maka dia tidak berhak lagi menerima nafkah dari harta suaminya yang hilang. Sebab dengan menikah, berarti wanita tersebut telah keluar dari tanggungan suaminya yang hilang dan dianggap *nusyuz*. Jika keduanya (si istri dengan suaminya yang hilang) dipisahkan oleh hakim, maka selama menjalani masa *iddah* dari suaminya yang baru, dia tidak berhak mendapatkan nafkah dari suaminya yang hilang. Jika telah selesai menjalani masa *iddah* dan wanita tersebut tidak kembali ke rumah suaminya yang hilang, maka dia tidak berhak mendapatkan nafkah. Sebab wanita tersebut tetap berlaku nusyuz. Jika wanita tersebut kembali ke rumah suaminya, maka ada kemungkinan dia tetap mendapatkan nafkah. Sebab perilaku *nusyuz*-nya telah dia tinggalkan. Meski demikian, ada kemungkinan dia tidak mendapatkan nafkah. Sebab, wanita tersebut belum menyerahkan dirinya kepada sang suami. Jika suaminya kembali dan menerimanya, maka dia berhak mendapatkan nafkah.

Jika wanita tersebut tetap menerima nafkah selama suaminya hilang, kemudian ternyata suaminya telah lama meninggal dunia, nafkah yang wanita tersebut terima sejak wafatnya sang suami harus diganti. Pada saat si wanita menerima waris dari harta suaminya yang hilang dan meninggal, maka harus dikurangi dengan kelebihan nafkah yang telah dia nikmati. Jika ternyata si wanita tidak mendapatkan apa-apa, maka nafkah yang dia terima sejak suaminya meninggal dunia menjadi tanggung jawab si wanita. Sebab dalam kasus yang demikian, berarti si wanita mengambil harta suami yang seharusnya sudah menjadi warisan untuk orang-orang yang berhak menerimanya.

Mengenai kewajiban suami kedua memberikan nafkah kepada wanita tersebut; Jika kita beranggapan bahwa wanita tersebut boleh menikah, maka pernikahannya sah. Oleh karena itu, wanita tersebut

berhak menerima nafkah berdasarkan akad nikah tersebut, sebagaimana wanita-wanita yang lain yang berhak menerima nafkah dari suaminya. Jika kita beranggapan bahwa wanita tersebut tidak boleh menikah, maka dia tidak berhak menerima nafkah. Jika si suami yang baru tetap memberikan nafkah, maka nafkah tersebut tidak perlu dikembalikan atau diganti. Sebab nafkah tersebut diberikan atas dasar kebaikan hati dan bukan kewajiban. Kecuali, jika dia dipaksa oleh hakim. Dalam kasus yang demikian, ada kemungkinan nafkah tersebut harus dikembalikan. Sebab sang hakim telah mewajibkan kepada suami kedua tersebut sesuatu yang sebenarnya bukan menjadi kewajibannya. Meski demikian, ada kemungkinan nafkah tersebut tidak dikembalikan. Sebab apa yang telah dtetapkan oleh hakim tidak dapat dibatalkan, selama ketetapan tersebut tidak bertentangan dengan Al Qur`an, sunnah atau ijma.

Jika wanita tersebut dan suami keduanya dipisahkan oleh hakim atau oleh selain hakim, maka si wanitanya tidak berhak menerima nafkah, kecuali jika wanita tersebut kondisinya sedang hamil. Dalam kasus yang demikian (sedang hamil), maka dia berhak menerima nafkah, berdasarkan dua riwayat. Yang menjadi pertanyaan, apakah nafkah tersebut diberikan untuk janin yang dikandung atau diberikan kepada sang ibu untuk janinnya?

Jika kita beranggapan bahwa nafkah tersebut untuk janin yang dikandung, maka sang ibu berhak menerima nafkah. Sebab anak yang akan lahir tersebut dinasabkan kepada suami wanita yang baru tersebut. Oleh karena itu, suami yang baru tersebut wajib memberikan nafkah kepada anaknya. Jika kita beranggapan bahwa nafkah itu untuk sang ibu karena dia hamil, maka wanita tersebut tidak berhak menerima nafkah. Sebab pernikahannya tidak sah. Kasusnya sama dengan kasus kehamilan akibat hubungan badan yang bersifat syubhat.

Jika wanita tersebut melahirkan dan mungkin menasabkannya kepada suaminya yang kedua (yang baru) maka anak tersebut

dinasabkan kepada suami tersebut. Sebab wanita tersebut statusnya adalah *firasyan* (teman seranjang) bagi suaminya yang baru. Telah sama-sama kita ketahui bahwa anak yang baru lahir tersebut tidak mungkin dinasabkan kepada suami wanita yang hilang tersebut. Sebab setelah hilangnya sang suami, wanita tersebut telah menjalani masa tunggu selama 4 tahun; yaitu masa kehamilan terlama. Dan dengan lahirnya anak tersebut, berarti *iddah*nya wanita tersebut dari suaminya yang baru telah selesai. Sebab anak tersebut buah hubungannya dengan suami yang baru. Dalam kasus ini, si wanita wajib memberikan asi kepada anaknya. Sebab itulah yang menjadi kebutuhan sang anak. Jika wanita tersebut dikembalikan kepada suaminya yang pertama (yang pernah hilang namun kembali lagi), maka suami yang pertama berhak melarang istrinya menyusui bayi tersebut. Kasusnya sama dengan sang suami melarang istrinya menyusui bayi lain. Sebab dengan menyusui bayi tersebut, sang wanita menjadi sibuk dan dapat mengabaikan hak-hak suaminya (yang pertama). Kecuali jika memang kondisinya kritis dimana bayi tersebut sangat membutuhkannya. Dalam kondisi yang demikian, maka sang suami tidak boleh melarang istrinya menyusui bayi tersebut. Sebab kondisinya darurat.

Jika si wanita menyusui anaknya di rumah suaminya yang pertama, maka dia masih tetap berhak mendapatkan nafkah. Sebab wanita tersebut berada dalam kewenangan dan kekuasaan –atau lebih tepat disebut dibawah perlindungan- suami yang pertama. Jika wanita tersebut menyusuinya di rumah lain –bukan di rumah suaminya yang pertama– dan itu dilakukan tanpa seizin dari suami pertamanya, maka wanita tersebut tidak berhak mendapatkan nafkah dari suaminya yang pertama. Sebab dengan perilakunya yang demikian, wanita tersebut dianggap telah berbuat nusyuz. Jika itu dilakukan atas izin suaminya yang pertama, maka jawaban atas kasus ini ada dua riwayat, sebagaimana dalam kasus wanita tersebut pergi untuk memenuhi kebutuhannya dengan seizin sang suami.

Pasal: Tentang permasalahan waris yang berhubungan dengan wanita tersebut dan kedua orang suaminya.

Jika suami yang pertama (yang hilang) meninggal dunia atau si wanita meninggal dunia dan dia belum menikah dengan suami yang kedua, maka antara suami yang pertama dengan istrinya saling mewariskan. Demikian juga jika si wanita sudah menikah dengan suami kedua, namun belum terjadi hubungan badan antara keduanya. Sebab, sebagaimana telah kami jelaskan sebelum ini bahwa jika suami yang pertama —yang pernah hilang tersebut— datang dan antara istrinya dengan suaminya yang kedua belum terjadi hubungan badan, maka wanita tersebut langsung dikembalikan kepada suaminya yang pertama tanpa diberikan pilihan.

Sebelumnya telah kami jelaskan bahwa Al Qadhi menyebutkan adanya riwayat lain bahwa dalam kasus ini (suami kembali dan antara istri dengan suaminya yang kedua belum terjadi hubungan badan), suami pertama diberikan pilihan. Kasusnya disamakan dengan kasus saat suami kembali antara istri dan suaminya yang kedua telah terjadi hubungan badan.

Jika telah terjadi hubungan badan antara istri dan suaminya yang kedua, masalahnya dilihat lagi; jika suaminya yang pertama kembali dan mengambil istrinya, maka antara sang istri dengan suaminya yang pertama saling mendapatkan waris jika salah satunya meninggal lebih dahulu. Dan antara si istri dengan suaminya yang kedua tidak saling mewariskan jika salah satu diantara keduanya meninggal dunia. Sebab dalam kasus ini, antara wanita tersebut dengan suaminya yang kedua sudah tidak ada lagi ikatan pernikahan.

Jika salah seorang diantara keduanya meninggal dunia dalam kondisi suami pertama belum memilih untuk mengambil kembali istrinya, baik si suami belum datang atau sudah datang, kasusnya dilihat lagi; Jika kita beranggapan bahwa si wanita boleh menikah, maka antara

istri dengan suaminya yang kedua saling mewariskan. Sementara itu, antara istri dengan suaminya yang pertama tidak saling mewariskan. Sebab jika seseorang diberikan pilihan untuk mengambil istrinya, namun tidak dia ambil, berarti dia tidak mau mengambil istrinya.

Jika wanita tersebut meninggal dunia sebelum suami pertama menentukan pilihan, maka suami pertama diberikan pilihan; Jika dia memilih istrinya, maka suami pertama tersebut berhak mendapatkan waris dari wanita tersebut. Jika suami pertama memilih untuk tidak mengambil istrinya, maka suami kedua yang berhak mendapatkan waris dari wanita tersebut. Ini merupakan *zhahir* pendapat para sahabat kami. Namun berdasarkan pendapat yang aku pilih, dalam kondisi apapun, antara wanita tersebut dengan suaminya yang kedua tidak saling mewariskan. Kecuali, suami yang kedua memperbaharui akad nikahnya atau dia tidak tahu bahwa suami yang pertama masih hidup. Jika suami kedua tahu bahwa suami pertama masih hidup, maka antara suami pertama dengan wanita tersebut saling mewariskan. Kecuali jika suami pertama memilih untuk tidak memilih istrinya, maka dalam kasus seperti ini antara suami pertama dengan wanita tersebut tidak saling mewariskan.

Berdasarkan pernyataan Abu Al Khathib, jika kita menetapkan bahwa telah ada pemisahan secara *zhahir* dan batin yang dilakukan oleh hakim, maka antara suami yang kedua dengan wanita tersebut saling mewariskan dan dengan suami pertamanya tidak saling mewariskan. Jika tidak ditetapkan pisah secara batin, maka antara wanita tersebut dengan suaminya yang pertama saling mewariskan. Dan dengan suaminya yang kedua tidak saling mewariskan.

Mengenai ketentuan *iddah*nya wanita tersebut dari kedua suaminya, kaidahnya adalah wanita tersebut wajib menjalani *iddah* dari siapa saja yang antara dirinya dengan suami tersebut saling mewariskan jika suami tersebut wafat. Jika suami yang kedua wafat dalam kondisi

antara wanita tersebut dengan suami kedua tersebut tidak saling mewariskan, maka pendapat yang ditetapkan dari Imam Ahmad adalah wanita tersebut wajib menjalani *iddah* wafat dari pernikahannya yang *fasid*. Berdasarkan nash ini, maka wanita tersebut wajib menjalani *iddah* wafat, jika suaminya yang kedua tersebut wafat. Pendapat ini dipilih oleh Imam Abu Bakar.

Ibnu Hamid berkata: Wanita tersebut tidak wajib menjalani *iddah* dari wafatnya suami yang kedua, namun wajib menjalani *iddah wath'i* (hubungan badan) selama 3 *quru'*. Jika keduanya (suami pertama dan suami kedua) meninggal dunia secara bersamaan, maka wanita tersebut harus menjalani *iddah* dari dua orang suaminya. *Iddah* pertama adalah *iddah* dari suaminya yang pertama. Jika telah selesai, maka wanita tersebut harus menjalani *iddah* dari suaminya yang kedua. Jika yang meninggal lebih dahulu adalah suami yang pertama, maka ketentuannya sama. Jika yang meninggal lebih dahulu adalah suami yang kedua, maka wanita tersebut wajib menjalani *iddah* dari suami yang kedua. Jika suami yang pertama meninggal dunia, maka *iddah* wanita tersebut dari suami yang kedua terputus dan dia wajib menjalani *iddah* dari suami yang pertama. Setelah selesai menjalani *iddah* dari suami yang pertama, maka dia wajib meneruskan *iddah* dari suaminya yang kedua yang tertunda.

Jika wafatnya salah seorang suami tersebut diketahui dan waktu meninggalnya yang lain tidak diketahui, atau tidak diketahui waktu wafatnya keduanya, dalam kasus yang demikian, maka si wanita harus menjalani dua kali *iddah* sejak diyakini bahwa suaminya telah wafat. Pelaksanaan dua *iddah* tersebut dimulai dari *iddah* dari suami yang pertama. Sebab pernikahannya lebih dahulu. Jika wanita tersebut sedang hamil, kemudian dia melahirkan, maka dengan kelahiran tersebut, dia telah menjalani *iddah* dari suaminya yang kedua. Sebab anak yang lahir hasil hubungannya dengan suaminya yang kedua.

Setelah itu, wanita tersebut wajib menjalani *iddah* dari suaminya yang pertama selama 4 bulan 10 hari.

Pasal: Jika seorang wanita yang suaminya hilang menikah dengan laki-laki lain disaat wanita tersebut belum dibolehkan menikah dengan orang lain, misalkan dia menikah sebelum selesai menjalani masa *iddah* dari suaminya yang hilang, atau suaminya hilang namun secara *zhahir* masih hidup dan selamat atau sebab-sebab yang senada, dalam kondisi yang demikian, maka pernikahannya batil (tidak sah). Al Qadhi berkata: Jika terbukti bahwa suaminya yang hilang tersebut telah meninggal dunia dan *iddah* wanita tersebut telah terlewati, atau si suaminya sudah memisahkannya, maka hukum pernikahannya ada dua pendapat:

1. Pernikahannya sah. Sebab disaat wanita tersebut menikah dengan laki-laki lain, dia tidak sedang terikat pernikahan dengan seseorang dan tidak sedang menjalani masa *iddah.*
2. Hukum pernikahannya tidak sah. Sebab dalam keyakinan si wanita dia haram menikah dan masih dalam keyakinannya, pernikahan tersebut batil.

Dasar penetapan hukum ini diambil dari kasus lain, yaitu seorang yang menjual suatu barang yang dalam keyakinannya, barang tersebut milik ayahnya. Ternyata ketika terjadi transksi jual beli tersebut, sang ayah sudah meninggal dunia. Dengan demikian, pada saat terjadi transaksi jual beli, barang tersebut adalah milik si penjual berdasarkan penerimaan harta waris dari sang ayah. Timbul pertanyaan; apakah hukum penjualannya sah atau tidak?

Dalam masalah ini ada dua wajah (pendapat), demikian juga dalam kasus yang sedang kita bahas. Pendapat madzhab Asy-Syafi'i juga seperti ini.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah wanita tersebut menikah di masa dia tidak diperbolehkan melakukan pernikahan oleh syara'. Oleh karena itu, hukum pernikahannya tidak sah. Kasusnya sama dengan wanita tersebut menikah disaat dia sedang menjalani masa *iddah* atau menikah dalam kondisinya yang masih samar dan kelamaran tersebut belum hilang.

Pasal: Harta milik suami yang hilang tersebut mulai dibagikan sebagai harta waris sejak si wanita yang menjadi istrinya menjalani masa *iddah* wafat. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Qatadah. Imam Asy-Syafi'i, Imam Malik, ulama ahli ra'yi dan Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Harta suami yang hilang tersebut tidak boleh dibagikan hingga diketahui bahwa suami yang hilang tersebut memang telah meninggal dunia. Sebab pada dasarnya, seseorang yang hidup harus tetap dianggap masih hidup hingga ada bukti-bukti yang menunjukkan bahwa orang tersebut sudah meninggal dunia. Keputusan untuk membolehkan istrinya menikah dengan laki-laki lain dasarnya adalah ijma sahabat dalam masalah tersebut. Di sisi lain, wanita tersebut membutuhkan pernikahan. Suatu keputusan yang menimbulkan madharat bagi si wanita jika harus selamanya menunggu suaminya yang hilang. Oleh karena itu, ketentuan tersebut hanya berlaku khusus dalam masalah pernikahan dan tidak merembet ke masalah waris.

Dalil kami dalam masalah ini adalah wanita yang menjalani *iddah* wafatnya suami, maka harta milik suami tersebut juga harus segera dibagikan sebagai waris. Kasusnya sama dengan kasus terdapat bukti-bukti yang menunjukkan kematian suami tersebut. Apa yang telah diijmakan oleh para sahabat dapat dijadikan sebagai dasar qiyas bagi permasalahan yang memiliki makna yang sama. Ditundanya pembagian waris memberikan mudharat kepada ahli waris dan membuat nilai

kemanfaatan harta tersebut tertahan. Di sisi lain, bisa saja harta tersebut rusak atau berkurang nilainya. Hal yang demikian sama mudharatnya dengan ditundanya pernikahan sang istri.

Pasal: Jika suami yang hilang tersebut menthalak, men-*zhihar* atau meng-*'ila* istrinya atau melakukan tuduhan qadzaf, maka segala kebijakannya terhadap sang istri hukumnya sah. Sebab wanita tersebut masih terikat pernikahan dengannya. Oleh karena itu, dia diberikan pilihan untuk menahan atau melepasnya. Kita menetapkan kebolehan menikah bagi sang istri, karena secara *zhahir* suaminya telah wafat. Meski demikian, secara batin tali pernikahannya belum lepas. kasusnya sama dengan ketetapan wafat yang didasari oleh pernyataan saksi yang berbohong.

Pasal: Jika seorang budak wanita kehilangan suaminya, maka budak wanita tersebut wajib menunggu selama 4 tahun. Setelah itu, dia wajib menjalani *iddah* wafat selama 2 bulan 5 hari. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar.

Dalam masalah ini, Al Qadhi berkata: Budak wanita tersebut terkena ½ dari kewajiban menunggu yang harus dijalani oleh wanita merdeka dalam kasus yang sama. Pendapat yang demikian diriwayatkan oleh Imam Abu Thalib dari Imam Ahmad. Pendapat yang demikian juga merupakan pendapat Imam Al Auza'i, dan Imam Al-Laits. Sebab, ketentuan 4 tahun adalah satu ketetapan bagi wanita yang suaminya hilang. Oleh karena itu, budak wanita hanya terkena kewajiban setengahnya, sebagaimana kewajiban menjalani *iddah* dimana budak wanita hanya terkena setengah dari ketentuan yang harus dijalani wanita merdeka.

Dalil kami dalam masalah ini adalah waktu 4 tahun adalah satu ketentuan yang didasari oleh masa hamil terlama yang dialami oleh seorang wanita. Dalam masalah kehamilan, tidak ada perbedaan antara wanita yang statusnya budak dengan wanita yang statusnya merdeka. Kasusnya sama dengan ketentuan menjalani masa 9 bulan bagi orang yang haidnya terhenti dan tidak diketahui penyebabnya berhentinya kebiasaan haid tersebut. Kasusnya sama dengan kehamilan itu sendiri. Dengan demikian, qiyas yang mereka jadikan sebagai dasar dalam masalah ini tidak sah.

Mengenai masalah seorang suami yang berstatus budak. Jika istrinya berstatus sebagai wanita merdeka, maka sang istri wajib menjalani *iddah* wanita merdeka, sama dengan jika wanita tersebut memiliki suami yang berstatus merdeka. Jika istrinya berstatus budak, maka sang istri wajib menjalani *iddah* wanita budak, sebagaimana jika dia memiliki suami yang berstatus merdeka. Sebab, ketentuan menjalani *iddah* tergantung pada status si wanitanya dan bukan melihat pada status suaminya. Jika wanita tersebut berstatus merdeka, maka dia wajib menjalani *iddah* wanita merdeka. Jika berstatus budak, maka dia wajib menjalani *iddah* wanita yang berstatus budak. Demikian pula dalam kasus kewajiban menunggu.

Diceritakan dari Az-Zuhri dan Imam Malik bahwa wanita tersebut menjalani ½ dari ketentuan wanita merdeka. Yang *rajih* adalah apa yang telah kami ungkapkan. Sebab, masa tunggu tersebut adalah masa yang telah ditetapkan bagi wanita karena berpisahnya dia dengan suami, sama dengan *iddah*.

Pasal: Jika seorang suami hilang, kemudian beberapa orang yang *tsiqah* (dapat dipercaya) bersaksi bahwa suami tersebut telah meninggal dunia. Dalam kasus seperti ini, setelah sang istri menjalani *iddah* wafat, dia boleh menikah

dengan laki-laki lain. Jika suaminya yang telah dianggap wafat tersebut ternyata kembali lagi, maka status sang suami disamakan dengan suami yang hilang, dalam arti, sang suami yang pertama tersebut diberikan pilihan, dia boleh mengambil kembali istrinya atau dia biarkan sang istri bersama suaminya yang baru dan dia berhak mengambil mahar yang pernah dia berikan. Demikian juga dalam kasus tersiar kabar secara umum bahwa suami tersebut meninggal dunia.

Al Atsram meriwayatkan lengkap dengan sanadnya, dari Abi Al Malih, dari Syahiyyah: Sesungguhnya suaminya yang bernama Shaifi bin Fasyil telah ada berita dari daerah Qiidzaa`il bahwa dia meninggal dunia. Kemudian, istrinya menikah lagi dengan laki-laki lain. Setelah itu, sang suami yang diberitakan mati datang. Kemudian kami datang menemui Utsman ﷺ yang saat itu posisinya sedang dikepung. Beliau menerima kami dengan baik, sambil berkata, "Bagaimana aku dapat memberikan keputusan dengan kondisi aku yang seperti ini?" Kami menjawab, "Kami ridha dengan keputusan tuan." Kemudian beliau memutuskan bahwa suami yang pertama tersebut diberikan pilihan; mengambil kembali istrinya atau menerima mahar yang pernah dia berikan. Kamipun kembali. Setelah Utsman ﷺ meninggal dunia, kami datang menemui Imam Ali ﷺ, dan beliau juga memberikan keputusan yang sama; memberikan pilihan kepada suami tersebut untuk mengambil kembali istrinya atau menerima mahar. Ternyata sang suami memilih mengambil mahar. Kemudian dia mengambil dua ribu dari aku dan dua ribu dari suami yang satunya lagi.

Jika perpisahan tersebut akibat persaksian beberapa orang, maka segala hal yang berhubungan dengan kewajiban membayar denda dibebankan kepada keduanya. Sebab perilaku keduanyalah yang menyebabkan timbulnya kewajiban membayar denda. Jika mereka bersaksi atas kematian sang suami, kemudian harta suami tersebut dibagi-bagi berdasarkan hak dalam pewarisan, kemudian ternyata suami tersebut datang, dalam kasus yang demikian, suami tersebut boleh

mengambil sisa harta yang ada. Mengenai harta yang telah habis atau sulit dikembalikan, maka dia boleh meminta jaminan kepada kedua orang saksi. Sebab keduanyalah yang menjadi sebab harta miliknya dikuasai orang lain. Di sisi lain, dia juga boleh meminta jaminan kepada orang yang menghabiskan harta tersebut. Sebab orang tersebutlah yang telah menghabiskan harta tersebut tanpa izin pemiliknya.

Pasal: Jika seorang laki-laki menikahi seorang wanita dalam sebuah pernikahan yang disepakati kebatilannya oleh seluruh ulama, misalkan laki-laki tersebut menikah dengan mahramnya, atau menikah dengan wanita yang sedang menjalani masa *iddah* dimana laki-laki tersebut mengetahui bahwa si wanita sedang menjalani *iddah* dan tahu bahwa wanita tersebut belum boleh dinikahi; dalam kasus yang demikian, pernikahan tersebut dianggap tidak pernah terjadi. Hukum *khalwat* (berduaan) dengan wanita tersebut sama saja dengan hukum berduaan dengan wanita yang lain. Jika keduanya berpisah, maka tidak ada kewajiban menjalani *iddah* bagi sang wanita. Demikian juga laki-laki tersebut meninggal dunia, si wanita tidak wajib menjalani *iddah* wafat.

Jika laki-laki tersebut melakukan hubungan badan dengan si wanita, maka si wanita wajib menjalani *iddah wath'i* (*iddah* akibat terjadinya hubungan badan) selama 3 *quru'*. Penghitungan masa *iddah* tersebut berlaku sejak terjadinya hubungan badan. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini, apakah perpisahannya tersebut akibat suaminya tidak sahnya tersebut wafat atau karena dipisahkan. Kasusnya sama dengan jika terjadi perzinaan.

Jika laki-laki tersebut melakukan pernikahan dengan si wanita dengan pernikahan yang keabsahannya masih diperselisihkan, dalam kasus yang demikian, jika suami tersebut wafat, Imam Ja'far bin

Muhammad menukil bahwa wanita tersebut wajib menjalani *iddah* wafat. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar. Abu Abdillah bin Hamid berkata: Wanita tersebut tidak wajib menjalani *iddah* wafat. Ini merupakan pendapat madzhab Imam Asy-Syafi'i. Sebab pernikahan tersebut tidak menyebabkan halalnya hubungan badan. Oleh karena itu, pernikahan yang demikian disamakan dengan pernikahan yang batil. Berdasarkan kaidah ini, jika sebelum meninggal pernah terjadi hubungan badan, maka wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *iddah*. Jika pernah terjadi hubungan badan, maka wanita tersebut wajib menjalani *iddah*, yaitu *iddah* karena pernah terjadi hubungan badan, selama 3 *quru'*.

Alasan pendapat pertama adalah, dalam pernikahan tersebut, anak yang lahir dinasabkan kepada suaminya wanita tersebut, sebagaimana dalam pernikahan yang *shahih*. ini berbeda dengan pernikahan yang batil, dimana anak yang lahir tidak dinasabkan kepada suami wanita tersebut.

Jika setelah terjadinya hubungan badan terjadi pisah (bukan pisah wafat), maka wanita tersebut wajib menjalani masa *iddah* selama 3 *quru'*. Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama dalam ketentuan yang demikian. Jika perpisahan tersebut terjadi sebelum terjadinya *khalwat*, maka tidak ada kewajiban menjalani *iddah* bagi wanita tersebut. Ketentuan yang demikian juga disepakati oleh para ulama. Sebab jika itu terjadi dalam pernikahan yang *shahih*, maka si wanita tidak wajib menjalani *iddah*, terlebih dalam pernikahan dalam kasus ini.

Jika perpisahan tersebut terjadi setelah *khalwat*, namun belum terjadi hubungan badan, maka pendapat yang dinash dari Imam Ahmad dalam masalah ini adalah wanita tersebut wajib menjalani *iddah*. Sebab pernikahannya dipersamakan dengan pernikahan yang *shahih*, dilihat dari sisi bahwa anak yang lahir dinasabkan kepada suami wanita tersebut. Oleh karena itu, dalam masalah *iddah* pun disamakan dengan

nikah yang *shahih.* Imam Asy-Syafi'i berkata: Wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *iddah.* Alasannya adalah dua:

1. Khalwat tersebut bukan terjadi dalam pernikahan yang *shahih.* oleh karena itu, pernikahannya disamakan dengan pernikahan yang batil.
2. Khalwat yang terjadi dalam pernikahan yang *shahih,* menurut Imam Asy-Syafii tidak menyebabkan terjadinya hukum *iddah,* terlebih lagi dalam nikah yang *fasid.* Demikian kesimpulan dari pernyataan Imam Ibnu Hamid.

Pasal: Penjelasan tentang *iddah*nya wanita yang statusnya budak. Selama wanita tersebut menjalani masa *iddah* berdasarkan kehamilan atau berdasarkan hitungan *quru`,* maka cara menjalani *iddah*nya sama dengan wanita yang berstatus merdeka. Sebab *iddah* berdasarkan kehamilan tidak membedakan antara wanita yang berstatus merdeka atau budak. Jika wanita yang statusnya demikian menjalani *iddah* berdasarkan hitungan *quru`,* maka masa *iddah*nya adalah 2 *quru'.*

Jika wanita tersebut menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan, baik karena wafat, usia yang sudah memasuki masa menopause atau karena masih kecil dan belum datang haid, maka *iddah*nya berdasarkan status kemerdekaan dan kebudakannya. Jika status wanita tersebut ½ merdeka dan dia menjalani *iddah* wafat, maka *iddah*nya adalah 3 bulan ditambah 8 malam. Sebab malam dihitung dengan siangnya juga. Jika *iddah*nya adalah *iddah* thalak dan kita beranggapan bahwa *iddah*nya budak wanita adalah 1 ½ bulan, maka *iddah*nya adalah 2 bulan . Jika kita beranggapan bahwa *iddah*nya budak wanita adalah 2 bulan atau 3 bulan, maka *iddah*nya wanita yang berstatus ½ budak dan ½ merdeka adalah sama dengan *iddah*nya wanita merdeka. Wanita

yang statusnya sebagai *ummu walad*, budak *mudabbirah* atau *mukatabah*, maka *iddah*nya sama dengan *iddah*nya budak.

1357. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Wanita yang berstatus *ummu walad*, jika tuannya mati, maka dia belum boleh menikah hingga selesai menjalani satu kali haid."

Ini merupakan pendapat yang masyhur diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Ini juga pendapat yang dinyatakan oleh Ibnu Umar. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Utsman ﷺ, Aisyah ﷺ, Al Hasan, Asy-Sya'bi, Al Qasim bin Muhammad, Abi Qilabah, Makhul, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'I, Abu Ubaid dan Abu Tsaur.

Diriwayatkan juga dari Imam Ahmad bahwa wanita tersebut wajib menjalani *iddah* wafat; yaitu 4 bulan 10 hari. Ini merupakan pendapat yang dinyatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Abu Iyadh, Ibnu Sirin, Sa'id bin Jabir, Mujahid, Khalas bin Amr, Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Yazid bin Abdul Malik, Imam Al Auza'i dan Ishaq. Dasarnya adalah apa yang diriwayatkan dari Amr bin Ash ﷺ, dia berkata, "Janganlah kalian merusak kami dengan berpaling dari sunnah Nabi kami. *Iddah*nya *Ummul walad* jika suaminya wafat adalah 4 bulan 10 hari." Ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[69] Sebab *Ummul walad* tersebut telah berstatus sebagai wanita merdeka yang menjalani *iddah* wafat. Oleh karena itu, *iddah*nya adalah 4 bulan 10 hari, sama dengan wanita merdeka.

Imam Abu Al Khathib menceritakan adanya riwayat yang ketiga. Wanita tersebut menjalani *iddah* selama 2 bulan ditambah 5 hari. Aku

---

[69] HR. Abu Daud dalam pembahasan: Thalak (2/h 2304); Ibnu Majah dalam pembahasan: Thalak (1/h 2083); Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/203), Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya (3/309); Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/447, 448) dan Imam Hakim dalam *Al Mustadrak* (2/208) sanadnya *shahih*

tidak menemukan riwayat yang demikian dari Imam Ahmad dalam kitab Al Jami'. Dan aku tidak menduga bahwa riwayat tersebut *shahih* dari Imam Ahmad. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Atha`, Thawus dan Qatadah. Sebab, ketika suaminya meninggal dunia, status *ummu walad* tersebut adalah budak. Oleh karena itu, *iddah*nya adalah *iddah* wanita yang berstatus budak. Kasusnya sama dengan seorang laki-laki merdeka yang meninggal dunia dan istri laki-laki tersebut berstatus budak. Kemudian wanita tersebut dimerdekakan setelah wafatnya sang suami.

Diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ, Ibnu Mas'ud ﷺ, Atha`, An-Nakha'i, Ats-Tsauri dan para ulama ahli ra'yi bahwa *iddah*nya wanita tersebut (yang berstatus sebagai *Ummu walad*) adalah 3 kali masa haid. Sebab wanita tersebut statusnya merdeka yang butuh *istibra*. Dengan demikian, *istibra*-nya adalah 3 kali masa haid, sebagaimana ketentuan yang berlaku bagi wanita merdeka yang dithalak.

Dalil kami masalah ini adalah sesungguhnya *istibra* yang dijalani oleh wanita tersebut adalah *istibra* untuk menghilangkan pangkat kepemilikan dari perbudakan. Oleh karena itu, *iddah*nya adalah 1 kali masa haid. Ketentuan ini berlaku jika wanita tersebut termasuk wanita yang masih mengalami haid. Kasusnya sama dengan kasus *istibra* atas wanita yang lepas dari perbudakan. Di sisi lain, *istibra* yang dilakukan adalah *istibra* bukan untuk istri atau untuk wanita yang melakukan hubungan badan yang bersifat syubhat. Maka kasusnya disamakan dengan apa yang telah kami sebutkan. Al Qasim bin Muhammad berkata: Maha suci Allah, Dia ﷻ berfirman,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaknya para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234). Ketika wanita tersebut ketika ditinggal wafat suaminya, statusnya bukan sebagai istri.

Mengenai riwayat dari Amr bin Ash ﷺ, riwayat tersebut statusnya *dha'if.* Dalam komentarnya, Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Imam Ahmad dan Abu Ubaid menganggap bahwa *dha'if* hadits Amr bin Al Ash.

Muhammad bin Musa[70] berkata: Aku pernah bertanya kepada Abu Abdillah (sebutan lain bagi Imam Ahmad) tentang hadits Amr bin Ash ﷺ. Dia menjawab, "Riwayat tersebut tidak *shahih.*"

Al Maimun berkata: Aku pernah melihat Abu Abdillah kaget mendengar riwayat dari Amr bin Ash ﷺ, kemudian dia berkata, "Yang manakah yang disebut sunnah Nabi ﷺ dalam permasalahan ini?" Setelah itu, dia (Imam Ahmad) berkata, "Empat bulan 10 hari adalah *iddah* yang harus dijalani oleh wanita yang berstatus merdeka, sementara wanita yang sedang dipermasalahkan berstatus sebagai budak yang keluar dari status perbudakannya. Jika *iddah*nya disamakan dengan wanita merdeka, yaitu 4 bulan 10 hari, maka wanita tersebut juga harus mendapatkan waris dari harta tuannya. Mereka yang berpendapat bahwa wanita tersebut harus menjalani *iddah* selama 3 kali masa haid tidak memiliki alasan yang kuat. Sebab yang menjalani masa *iddah* demikian adalah wanita yang dithalak suaminya, sementara wanita yang sedang dibahas bukan dithalak oleh suaminya.

---

[70] Nama aslinya adalah Musa An Haritari Al Baghdadi Abu Abdillah. Mengenai sosoknya, Al-Khathib berkata, "Dia seorang ulama yang tsiqah dan agung serta termasuk orang yang mendekatkan diri kepada Allah SWT." Lih. *Thabaqat Al Hanabilah* (1/323, 324).

Mengenai persamaan yang mereka lakukan dengan wanita yang berstatus sebagai istri, qiyas tersebut tidak *shahih*. Sebab status wanita ini bukan sebagai istri dan bukan wanita yang dithalak oleh suaminya.

Pasal: Untuk *istibra*, tidak cukup dilakukan dengan menjalani satu kali masa suci dan tidak cukup dengan menjalani sebagian masa haid. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh kebanyakan ulama.

Sebagian ulama sahabat Imam Malik berkata: Jika dia sudah berada di akhir-akhir masa haid, berarti *istibra*-nya dianggap telah selesai. Mereka mengklaim bahwa ini adalah madzhab yang dianut oleh Imam Malik. Imam Asy-Syafi'i dalam salah satu diantara dua *Qaul*-nya menyatakan bahwa cukup bagi wanita tersebut menjalani 1 kali masa suci dan bersifat sempurna; yaitu jika laki-laki tersebut meninggal dunia saat si wanita sedang menjalani masa *iddah*. Jika si wanita telah melihat darah haidnya pada masa yang kedua, berarti *istibra*nya telah selesai dengan sempurna. Ini berdasarkan pendapat Imam Asy-Syafi'i yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *quru'* adalah masa suci. Klaim yang demikian terbantah oleh salah satu hadits Rasul ﷺ,

لاَ تُوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ.

"Orang yang hamil tidak boleh disetubuhi (oleh selain suaminya – penterj) hingga dia melahirkan. Dan orang yang tidak sedang hamil tidak boleh disetubuhi –oleh selain suaminya– hingga selesai melakukan istibra selama 1 kali masa haid."

Ruwaifa bin Tsabit berkata: Aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda di hari Khaibar,

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يَطَأُ جَارِيَةً مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا بِحَيْضَةٍ.

"Barangsiapa yang beriman kepada Allah ﷻ dan Hari Akhir, janganlah dia menyetubuhi budak wanita miliknya hasil rampasan perang hingga wanita yang menjadi tawanan perang tersebut selesai menjalani istibra selama 1 kali masa haid."[71] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Atsram.

Hadits ini secara gamblang menyatakan batasan yang jelas. Oleh karena itu, tidak boleh berpaling ke batasan yang lain tanpa dalil. Yang wajib dilakukan oleh wanita tersebut adalah *istibra* untuk mengetahui kekosongan rahimnya dan yang menunjukkan kekosongan rahimnya adalah wanita tersebut mengalami haid. Sebab orang yang sedang hamil tidak mungkin mengalami haid. Mengenai masa suci, masa tersebut tidak dapat dijadikan sebagai patokan mengenai kosongnya rahim. Jika ada sesuatu yang dapat dijadikan patokan untuk mengetahui kosongnya rahim, maka jangan beralih ke sesuatu yang tidak bisa dijadikan patokan untuk mengetahui kosongnya rahim. Mereka berpendapat demikian berdasarkan pemahaman bahwa yang dimaksud dengan *quru`* adalah masa suci. Mereka menjadikan dasar perbedaan sebagai alat untuk berbeda. Hal yang demikian kurang layak dilakukan, sebab tidak dapat dijadikan sebagai hujjah. Terlebih dalam masalah yang telah ada dalilnya secara khusus. Akhirnya mereka menjadikan masa suci dimana wanita tersebut dithalak suaminya sebagai masa 1 *quru`*, namun di sisi lain,

---

[71] HR. Imam *Ad-Darimi* dalam pembahasan: Sejarah (2/Hadits. 2477). Dengan lafazh yang sama. Di dalam para periwayatnya ada sosok yang bernama Muhammad bin Ishaq yang dianggap sebagai *mudallis* dan sering melakukan penisbahan dari fulan, dari fulan. Hal yang demikian dinyatakan secara jelas oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya (2/Hadits. 2158) dengan sanad yang hasan dan oleh Ahmad dalam *Musnad*nya (4/108).

mereka tidak menjadikan masa suci dimana tuannya sang budak meninggal sebagai masa *quru'* bagi si budak wanita. Pendapat yang mereka anut juga bertentang secara *zhahir* dan makna dengan hadits Rasulullah ﷺ.

Jika mereka berpendapat: Sebagian masa haid yang diiringi dengan masa suci dapat dianggap sebagai tanda kosongnya rahim.

Kami menjawab: Jika kondisinya demikian, maka yang dijadikan patokan adalah masa haid, dan tidak ada seorangpun ulama yang berpendapat bahwa masa sebagian haid sebagai 1 *quru'*.

Jika demikian, seandainya saat sang tuan meninggal dunia, si budak wanita sedang dalam masa suci, kemudian si wanita mengalami haid, maka setelah selesai menjalani 1 masa haid, selesailah *istibra*nya si wanita. Jika saat sang tuan meninggal dunia, si budak wanita sedang haid, maka sisa haid yang sedang dijalani tidak hitung. Jika si wanita telah selesai dari haidnya, kemudian mengalami masa suci dan setelah itu dia haid lagi, maka setelah selesai dari haid yang kedua inilah si wanita dianggap selesai menjalani *istibra*. Sebab *istibra* dilakukan dengan menjalani masa 1 haid. Oleh karena itu, masa 1 kali haid tersebut harus bersifat sempurna.

1358. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika budak wanita tersebut sudah tidak mengalami masa haid (menopause), maka *istibra*-nya dengan menjalani masa tunggu selama 3 bulan."

Inilah pendapat yang masyhur diriwayatkan dari Imam Ahmad. Ini juga merupakan pendapat Al Hasan, Ibnu Sirin, Imam An-Nakha'i, Abu Qulabah dan satu diantara dua pendapatnya Imam Asy-Syafi'i.

Umar bin Abdul Aziz pernah menanyakan masalah ini kepada masyarakat Madinah dan beberapa kabilah, mereka menjawab, "Wanita

yang masih bisa hamil tidak akan terlihat kekosongan rahimnya kecuali setelah melewati masa 3 bulan." Pendapat mereka membuat Umar bin Abdul Aziz kagum.

Ada riwayat lain dari Imam Ahmad yang menyatakan bahwa masa *istibra* yang wajib dilakukan oleh wanita yang kondisinya demikian adalah 1 bulan. Ini juga merupakan pendapat yang kedua dari Imam Asy-Syafi'i. Sebab 1 bulan disamakan dengan masa 1 *quru`* dalam penghitungan wanita merdeka dan wanita budak yang dithalak. Demikian pula dalam masalah *istibra* untuk mengetahui kosongnya rahim.

Al Qadhi menyebutkan riwayat yang ketiga dari Imam Ahmad: Wanita yang kondisinya demikian menjalani masa *istibra* selama 2 bulan, seperti *iddah*nya wanita budak yang dithalak. Aku tidak melihat pendapat ini memiliki dasar atau hujjah. Sebab jika *istibra*nya wanita tersebut –yang sudah tidak haid lagi- selama 2 bulan, maka *istibra*-nya wanita yang masih haid berarti hanya 2 bulan. Tidak ada seorangpun ulama yang berpendapat demikian.

Sa'id bin Al Musayyab, Imam Atha` dan Adh-Dhahhak berkata: *Istibra*nya wanita budak yang sudah memasuki usia menopause adalah 1 ½ bulan. Hanbal meriwayatkan pendapat yang demikian dari Imam Ahmad. Dia (Imam Ahmad) berkata: Atha berkata, "Jika wanita tersebut sudah memasuki usia menopause, maka *istibra*-nya adalah 45 malam." Pamanku berkata: Ini juga pendapat yang aku pilih. Sebab *iddah*nya wanita budak yang menopause yang dithalak juga demikian. Meski demikian riwayat yang masyhur dari Imam Ahmad adalah yang pertama, yaitu melakukan *istibra* selama 3 bulan.

Imam Ahmad Al Qasim berkata: Aku pernah bertanya kepada Abu Abdillah, "Bagaimana masa 3 bulan menempati posisi masa 1 kali masa haid, padahal di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ menjadikan 1 bulan menempati posisi 1 kali masa haid?"

Dia menjawab, "Kami menetapkan 3 bulan untuk mengetahui kehamilan. Sebab kehamilan tidak akan terlihat sebelum 3 bulan. Sesungguhnya Umar bin Abdul Aziz pernah mempertanyakan hal yang demikian, kemudian dia mengumpulkan para ulama dan para tetua kabilah. Mereka semuanya menyatakan bahwa kehamilan tidak akan terlihat sebelum masa 3 bulan. Dia pun kagum dengan pendapat mereka. Kemudian dia berkata, 'Tidakkah kalian pernah mendengar perkataan Ibnu Mas'ud ﷺ: Sesungguhnya *nuthfah* (gumpalan air mani) berumur 40 hari, kemudian menjadi *alaqah* (gumpulan darah) selama 40 hari, dan setelahnya menjadi *mudhghah* (gumpalan daging) dalam masa yang sama'."[72]

Abu Abdillah berkata, "Jika telah keluar dari masa 80 hari, maka apa yang ada di dalam rahim telah berubah menjadi *mudhghah*, yaitu berbentuk daging dan kehamilan menjadi tampak." Dia berkata kepadaku: Ini kaidah yang dikenal oleh kaum wanita. Mengenai penghitungan berdasarkan bulan, kami tidak mengetahui adanya ulama yang berpendapat demikian.

Alasan mengapa mereka diberikan ketentuan harus menjalani *istibra* selama 1 bulan; sesungguhnya Allah ﷻ menjadikan masa 1 bulan menempati posisi haid. Oleh karena itu, hitungan bulan menjadi berbeda dengan sebab perbedaan haid.

Oleh karena itu;

- *Iddah*nya wanita merdeka yang sudah memasuki usia menopause adalah 3 bulan, sebagai ganti hitungan 3 *quru'*.
- *Iddah*nya wanita yang berstatus budak adalah 2 bulan, sebagai ganti masa 2 *quru'*.
- Bagi wanita budak yang haidnya tiba-tiba terhenti dan tidak datang lagi, maka dia wajib menjalani *istibra* selama 10 bulan. Sembilan bulan untuk hamil dan 1 bulan sebagai ganti dari

[72] Telah ditakhrij sebelumnya.

ketentuan 1 kali masa haid. Dalam kasus ini, 1 bulan menempati masa 1 kali haid sebagaimana dalam kasus wanita yang kebiasaan haidnya terhenti. Jika ada yang berpendapat bahwa dalam kasus ini ada sesuatu yang dapat dijadikan petunjuk tentang kosongnya rahim, yaitu masa tunggu selama 9 bulan; maka kami katakan dalam kasus yang sedang kita bahas juga sama.

1359. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika tiba-tiba kebiasaan haidnya terhenti dan tidak diketahui penyebabnya, maka dalam kasus yang demikian, dia wajib menjalani *iddah* selama 9 bulan untuk *iddah* hamil dan ditambah dengan 1 bulan sebagai ganti 1 kali masa haid."

Dalam masalah ini juga ada dua riwayat:

1. Wanita yang kondisinya demikian, masa *iddah*nya adalah 10 bulan.
2. Masa *iddah*nya adalah 1 tahun. Perhitungannya adalah, 9 bulan untuk *iddah* hamil. Sebab 9 bulan adalah masa dimana biasanya wanita melahirkan. Dan masa 3 bulan menempati masa wanita yang sudah memasuki masa menopause menjalani *istibra*.

Dua riwayat ini telah kami sebutkan dalam pembahasan tentang wanita yang sudah memasuki usia menopause. Telah kami sebutkan juga bahwa pendapat yang dipilih dari Imam Ahmad diantara dua riwayat tersebut adalah dia menjalani masa *istibra* selama 3 bulan. Di sini, masa 1 bulan menempati masa 1 kali masa haid. Sebab diulangnya pada wanita yang sudah memasuki usia menopause untuk mengetahui kekosongan rahimnya. Dan di sini, kekosongan rahim tersebut telah diketahui dengan sudah terlewatinya masa kebiasaan hamil oleh karena

itu, hitungan bulan menempati hitungan masa haid, sesuai dengan dasar qiyas.

Pasal: Jika diketahui penyebab terhentinya kebiasaan haid, maka wanita tersebut tetap menjalani *istibra* hingga kebiasaan haid tersebut kembali datang. Setelah itu kembali, maka *istibra*-nya dengan melewati masa 1 kali haid. Kecuali jika usianya sudah mulai memasuki masa menopause. Dalam kondisi yang demikian, maka dia wajib menjalani masa *istibra* dengan patokan masa *istibra* wanita yang sudah memasuki usia menopause. Jika wanita tersebut ragu, maka kasusnya sama dengan wanita mereka yang menjalani masa *istibra*. Permasalahan ini, hukumnya telah kami sebutkan dalam bab yang sama. Wallahu a'lam.

1360. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika wanita tersebut kondisinya sedang hamil, maka masa *istibra*-nya hingga dia melahirkan."

Ketentuan yang demikian, *alhamdulillah* disepakati dan tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama. Di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4). Dalam salah satu hadits, Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ تُوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ.

"Seorang yang sedang hamil tidak boleh disetubuhi –oleh selain suami yang benihnya mengisi kehamilan tersebut- kecuali setelah dia melahirkan."[73]

*Iddah*nya wanita yang sedang hamil, baik statusnya sebagai wanita merdeka atau budak, ditinggal wafat atau di thalak; maka *iddah* tersebut selesai dengan melahirkan bayi yang dikandungnya. Sebab dalam satu tujuan diberlakukannya *iddah* dan *istibra* adalah untuk mengetahui kekosongan rahim sang wanita. Dan jika kondisinya sedang hamil, maka cara mengetahui kosongnya rahim adalah dengan melahirkan bayi yang dikandungnya. Jika isi kehamilannya ada 2 bayi atau 3 bayi, maka wanita tersebut tidak dianggap selesai *iddah*nya hingga melahirkan bayi terakhir yang mengisi rahimnya, sebagaimana yang telah kami sebutkan dalam permasalahan *iddah*.

Pasal: Jika sang tuan menikahkan *ummu walad*nya[74] dengan laki-laki lain, kemudian si tuan meninggal dunia, maka otomatis budak wanita tersebut menjadi wanita yang berstatus merdeka. Dalam kasus yang demikian, si wanita tidak perlu menjalani *istibra* akibat wafatnya sang tuan. Sebab dengan pernikahan budak wanita tersebut, otomatis sang tuan haram melakukan hubungan badan dengannya. Sebab, budak wanita tersebut tidak lagi menjadi *firasy* (objek seksual yang halal) bagi sang tuan. Si budak wanita telah menjadi *firasy* bagi suami yang menikah dengannya. Oleh karena itu, si wanita tidak perlu melakukan *istibra* atas meninggalnya laki-laki dimana wanita tersebut bukan *firasy* baginya. Di sisi lain, sang tuan tidak boleh menikahkan budak wanita tersebut hingga kecuali setelah yakin bahwa rahim wanita tersebut kosong.

---

[73] Riwayat ini telah kami takhrij sebelum ini.

[74] Ummu walad adalah budak wanita yang melahirkan anak tuannya. Artinya kehamilan budak tersebut akibat hubungan badannya dengan sang tuan.

Sebelum wanita tersebut selesai menjalani masa *istibra*-nya, maka sang tuan tidak boleh menikahkannya dengan laki-laki lain.

Jika sang suami menthalak wanita tersebut sebelum terjadinya hubungan badan, berarti wanita tersebut tidak perlu menjalani masa *iddah*. Jika sang suami menthalak wanita tersebut dan dalam pernikahan tersebut terjadi hubungan badan, atau sang suami meninggal dunia sebelum atau setelah terjadinya hubungan badan dalam pernikahan tersebut, maka wanita tersebut wajib menjalani masa *iddah* wanita merdeka. Sebab, dengan kematian sang tuan, wanita tersebut berubah status menjadi wanita merdeka. Dan ketika wanita tersebut terkena kewajiban menjalani masa *iddah*, statusnya sudah berubah menjadi wanita merdeka.

Jika sang tuan meninggal dunia disaat wanita yang bertatus budak tersebut sedang menjalani masa *iddah* dari suaminya, maka statusnya berubah menjadi wanita merdeka. Dalam kasus yang demikian, si wanita tidak wajib menjalani masa *istibra* atas kematian sang tuan, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini. Sebab, dengan pernikahannya tersebut, si wanita tidak lagi menjadi *firasy* (objek seksual yang halal) bagi sang tuan. Status *firasy* tersebut telah hilang sebelum wafatnya sang tuan; yaitu saat wanita tersebut menikah dengan laki-laki lain. Kasusnya sama dengan budak yang bukan *ummul walad* yang dijual, kemudian tuannya mati.

Dalam kasus yang demikian, si wanita tetap melanjutkan *iddah*nya dari sang suami dengan hitungan *iddah* seorang budak. Ketentuan ini berlaku jika thalaknya thalak *ba`in* atau *iddah* atas wafatnya sang suami. Jika thalaknya thalak *raj'i*, maka dia tetap wajib meneruskan *iddah*nya dengan hitungan *iddah* wanita merdeka.

Jika si wanita tidak lagi menjadi istri sang suami akibat jatuhnya thalak dan dalam pernikahan tersebut tidak pernah ada persetubuhan atau dia menjadi *baanat* (tidak lagi menjadi istri suaminya) dengan sebab

suaminya wafat atau wanita tersebut dithalak oleh sang suami setelah dalam pernikahan tersebut pernah terjadi persetubuhan dan wanita tersebut telah selesai menjalani masa *iddah*nya, kemudian sang tuan meninggal dunia; dalam kasus yang demikian, maka si wanita harus menjalani masa *istibra*. Sebab dengan selesainya *iddah*, berarti si budak wanita telah kembali menjadi *firasy* tuannya.

Mengomentari kasus ini, Imam Abu Bakar berkata: Wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *istibra*, kecuali jika sang tuan menarik kembali wanita tersebut untuknya. Sebab, dengan pernikahan wanita tersebut dengan laki-laki lain, berarti sang wanita tidak lagi menjadi *firasy*-nya sang tuan. Dan tidak ada sesuatu yang membuat sang wanita kembali menjadi *firasy* sang tuan. Kasusnya sama dengan budak wanita yang tidak setubuhi.

Pasal: Jika suami dan tuan wanita budak tersebut meninggal dunia dan tidak diketahui siapakah diantara keduanya yang meninggal lebih dahulu, berdasarkan pendapat Imam Abu Bakar, wanita tersebut tidak perlu menjalani masa *istibra* atas kematian kedua orang tersebut. Sebab wanita tersebut tidak lagi menjadi *firasy* bagi tuannya dan juga ke-*firasy*-an tersebut tidak kembali lagi ke tuannya. Meski demikian, wanita tersebut wajib menjalani *iddah* atas wafatnya sang suami dengan penghitungan *iddah* wanita merdeka. Sebab ada kemungkinan tuannya yang meninggal lebih dulu setelah itu baru suaminya. Jika demikian, berarti wanita tersebut menjadi wanita merdeka. Oleh karena itu, dia wajib menjalani *iddah* wanita merdeka, agar dia dapat keluar dari masa *iddah* dengan yakin.

Pendapat yang lain dalam masalah ini adalah, jika jarak waktu wafat antara keduanya 2 bulan lebih 5 hari atau kurang dari masa tersebut, maka si wanita tidak perlu melakukan *istibra*. Sebab

seandainya yang meninggal lebih dahulu adalah tuannya, wanita tersebut berstatus istri orang. Jika tuannya meninggal belakangan, berarti si wanita sedang menjalani masa *iddah*. Dalam dua kondisi tersebut si wanita tidak perlu melakukan *istibra*. Kewajibannya adalah menjalani *iddah* wanita merdeka setelah kematian yang terakhir dari kedua orang tersebut, sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Jika jarak waktu antara kematian keduanya lebih dari itu (lebih dari 2 bulan 5 hari), maka setelah kematian orang yang terakhir, si wanita harus menjalani *iddah* terlama diantara dua ketentuan *iddah*; yaitu 4 bulan 10 hari. Setelah itu, dia wajib menjalani *istibra* selama 1 kali masa haid. Sebab ada kemungkinan tuannya meninggal lebih awal, maka si wanita wajib menjalani *iddah* wanita merdeka yang suaminya wafat. Ada kemungkinan sang tuan yang meninggal belakangan, yaitu setelah si wanita selesai menjalani *iddah* wafatnya sang suami dan setelah itu si wanita kembali menjadi *firasy*-nya sang tuan. Oleh karena itu, si wanita wajib melakukan *istibra* selama 1 kali masa haid. Oleh karena itu, dua kewajiban tersebut perlu digabung agar kewajiban atas wanita tersebut secara yakin dijalani.

Ibnu Abdil Barr berkata: Inilah pendapat seluruh ulama yang berpendapat bahwa *iddah*nya wanita yang berstatus budak dari tuannya adalah 1 kali masa haid dan masa *iddah* dari suaminya 2 bulan dan 5 hari.

Jika tidak diketahui jarak waktu kematian antara keduanya, maka kasusnya disamakan dengan masalah yang jarak waktu antara kematian keduanya adalah 2 bulan ditambah 5 hari. Ketentuan ini diberlakukan sebagai langkah kehati-hatian, untuk memenuhi kewajiban secara yakin. Kasusnya sama dengan kehati-hatian dalam mewajibkan *iddah* antara wanita merdeka dengan *iddah* 1 kali masa haid dalam kasus kita mengetahui bahwa jarak waktu antara kematian keduanya adalah 2 bulan 5 hari.

Pendapat para sahabat Imam Asy-Syafi'i dalam masalah ini sama dengan pendapat madzhab kami (madzhab Hanbali). Demikian juga dengan pendapat Imam Abu Hanifah dan para sahabatnya, namun mereka menjadikan 3 kali masa haid sebagai pengganti satu kali masa haid. Ini sesuai dengan kaidah mereka dalam menetapkan *istibra*-nya Ummul walad.

Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Hukum wanita tersebut (*ummul walad*) dalam kasus ini adalah hukum yang diterapkan pada wanita yang berstatus budak. Wanita tersebut wajib menjalani masa *iddah* selama 2 bulan 5 hari. Dan tidak beralih ke hukum *iddah* wanita merdeka, kecuali jika yakin bahwa suaminya meninggal dunia setelah meninggalnya sang tuan. Ada sebagian kalangan yang mengatakan bahwa ini juga merupakan pendapat Imam Abu Bakar Abdul Aziz juga. Meski demikan penjelasan yang telah kami sebutkan lebih bersifat hati-hati.

Mengenai hak pewarisan, sesungguhnya wanita tersebut tidak berhak mendapatkan harta waris milik suaminya. Sebab hukum asalnya adalah, wanita tersebut berstatus budak dan status kemerdekaannya belum pasti. Pewarisan tersebut tidak jatuh ke sosok yang statusnya masih meragukan.

Perbedaan antara masalah *iddah* dan masalah waris dalam kasus ini adalah ketetapan mewajibkan *iddah* bersifat menampakkan sesuatu yang tidak menimbulkan madharat pada pihak lain, sementara penetapan waris memberikan madharat pada hak pihak lain. Hukum asalnya adalah keharaman menikah dengan wanita tersebut dan hukum keharaman tersebut masih tetap ada hingga ada sesuatu yang meyakinkan bahwa wanita tersebut boleh menikah. Dalam masalah waris, hukum asalnya adalah tidak ada pewarisan hingga ada dalil yang menunjukkan secara yakin bahwa seseorang memang berhak mendapatkan waris.

Jika ada yang mengatakan: Bukankah jika istri dari seorang suami yang hilang meninggal dunia, maka hukum pewarisan suami tersebut ditangguhkan, padahal status kewarisan sang suami masih diragukan. Jawaban kami adalah perbedaan antara dua masalah tersebut adalah; pada dasarnya, wanita tersebut berstatus sebagai budak dan hilangnya status budak tersebut bersifat ragu. Sementara dalam kasus suami yang hilang; pada dasarnya, suami tersebut adalah hidup dan kematiannya diragukan. Dengan demikian, keluarnya si suami dari barisan ahli waris masih diragukan. Dengan demikian, kedua masalah tersebut tentunya berbeda.

1361. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika sang tuan memerdekakan ummul waladnya, atau sang tuan memerdekakan budak wanita yang pernah disetubuhinya, dalam kasus yang demikian, kedua wanita tersebut tidak boleh menikah kecuali setelah melewati masa 1 kali haid secara sempurna. Jika si tuan hendak menikahkan wanita tersebut dalam kondsi si wanita masih menjadi budaknya, maka si budak tersebut harus menjalani masa *istibra* selama 1 kali masa haid. Setelah itu, barulah sang tuan boleh menikahkannya."

Tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab bahwa *istibra* dalam kasus ini wajib dijalani selama 1 kali masa haid. Ketentuan ini berlaku bagi wanita yang masih mengalami haid. Ini merupakan pendapat Imam Asy-Syafi'i. Pendapat ini juga dianut oleh Az-Zuhri, Ats-Tsauri dalam kasus sang tuan hendak menikahkan budak wanita yang pernah disetubuhinya.

Ulama ahli ra'yi berpendapat bahwa budak wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *istibra*. Sebab dalam kondisi yang demikian, sang tuan boleh menjualnya. Oleh karena itu, sang tuan boleh

menikahkannya, sama dengan budak wanita yang belum pernah dia setubuhi. Imam Atha` dan Qatadah berpendapat bahwa wanita tersebut wajib menjalani *iddah* selama 2 kali masa haid, sebagaimana wanita budak yang dithalak.

Dalil kami permasalahan ini adalah bahwa wanita tersebut adalah *firasy* (wanita yang halal menjadi objek seksual) sang tuan. Oleh karena itu, wanita tersebut tidak halal menjadi *firasy* bagi yang lain tanpa melakukan *istibra* (masa tunggu untuk mengetahui kekosongan rahimnya). Kasusnya sama dengan jika tuannya meninggal dunia. Di sisi lain, wanita tersebut pernah disetubuhi. Oleh karena itu, dia tidak boleh menikah dengan orang lain sebelum menjalani masa *istibra*. Kasusnya sama dengan wanita yang disetubuhi dengan persetubuhan yang bersifat syubhat.

Di sisi lain, jika sang tuan menyetubuhi budak wanita miliknya di pagi hari, kemudian pada sore harinya dia menikahkan budak tersebut dengan laki-laki lain; dalam kasus yang demikian akan terjadi percampuran benih dan kesamaran nasab sang anak. Hal yang demikian hukumnya haram. Kasusnya berbeda dengan menjual budak wanita tersebut. Jika dijual, sang budak tidak langsung menjadi *firasy* sang pembelinya. Sang pembeli tidak boleh langsung menyetubuhinya hingga budak wanita menjalani masa *istibra*. Dengan demikian, penjualan budak wanita tersebut tidak menyebabkan terjadinya percampuran benih dan kesamaran nasab. Oleh karena itu, sah menjual budak wanita yang sedang menjalani masa *iddah* dan menjual budak wanita yang sudah bersuami. Kasusnya berbeda dengan kasus menikahkan sang budak.

Pasal: Jika wanita tersebut tidak termasuk wanita yang mengalami haid, maka aturan *istibra*-nya sama dengan aturan *istibra* yang telah dijelaskan dalam kasus ummul

walad. Pernyataan Imam Al Kharqi dapat dipahami dengan pemahaman; Jika budak wanita tersebut belum pernah disetubuhi oleh tuannya, maka wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *istibra*. Sebab, wanita tersebut tidak pernah menjadi *firasy* bagi tuannya. Oleh karena itu, dia tidak wajib menjalani masa *istibra*. Kasusnya sama dengan wanita yang sudah memiliki suami dan wanita yang sedang menjalani masa *iddah*. Jika sang budak –yang belum pernah disetubuhi oleh tuannya– tidak melakukan *istibra*, hal yang demikian tidak menyebabkan terjadinya percampuran benih dan kesamaran nasab. Kasusnya berbeda dengan budak wanita yang pernah disetubuhi oleh tuannya.

Pasal: Jika sang tuan wafat dan meninggalkan seorang budak wanita yang pernah dia setubuhi, maka sang budak wajib menjalani masa *istibra* sebagaimana yang telah kami sebutkan dalam masalah *ummu walad*. Meski demikian, jika budak wanita tersebut termasuk wanita yang masih mengalami haid, maka *istibra*nya dengan menjalani 1 kali masa haid. Dalam masalah ini hanya satu riwayat. Sebab, meninggalnya sang tuan tidak menyebabkan sang budak menjadi merdeka.

Pasal: Jika sang tuan memerdekakan ummul waladnya, budak wanita yang pernah disetubuhinya, atau selain dua jenis wanita tersebut dari kalangan wanita yang memang halal disetubuhi; dalam kasus yang demikian, sang tuan boleh langsung menikah dengan wanita tersebut tanpa harus menunggu si wanita melakukan *istibra*. Sebab Rasulullah ﷺ pernah memerdekakan Shafiyyah dan menikahinya serta menjadikan

kemerdekaan Shafiyyah sebagai mahar.[75] Dalam salah satunya, Rasulullah ﷺ bersabda,

ثَلاَثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أَمَةٌ فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيْبَهَا وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيْمَهَا ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا.

"Ada tiga golongan yang mendapatkan dua pahala sekaligus. Laki-laki yang memiliki budak wanita, kemudian budak tersebut dididik dengan baik, diajarkan ilmu dengan baik, kemudian budak wanita tersebut dimerdekakan dan dinikahi oleh laki-laki tersebut."[76] Dalam hadits ini, Rasulullah ﷺ tidak menyebutkan tentang kewajiban menjalani *istibra*. Sebab tujuan *istibra* adalah untuk menjaga benih dari percampuran dengan benih milik orang lain. Dalam kasus ini, yang menikahi wanita tersebut adalah laki-laki yang telah memasukkan benihnya ke rahim sang wanita. Dengan demikian, tidak ada percampuran benih. Oleh karena itu, seorang yang meng-*khulu'* istrinya boleh langsung menikahinya disaat sang istri sedang menjalani masa *iddah*.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad tentang budak wanita yang dimerdekakan tuannya dalam kondisi belum pernah disetubuhi oleh sang tuan; sang tuan tidak boleh menikah dengan wanita tersebut. Untuk dapat dinikahi oleh sang tuan, wanita tersebut harus menjalani masa *istibra*. Sebab, jika budak tersebut dijual, maka pembelinya tidak boleh menyetubuhinya sebelum budak wanita tersebut menjalani masa *istibra*.

---

[75] Hadits ini telah ditakhrij.

[76] HR. Al Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya (4/174), dalam *Al Adabul Al Mufrad* (32); Muslim (1/93); An-Nasa`i (2/87); Ad-Darimi (2/154, 155); Ath-Thayalisi (520); Sa'id bin Manshur (913, 914); Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/402, 403) dan Ath-Thabrani dalam *Ash-Shaghir* (22).

Pendapat yang *shahih* dalam kasus ini adalah wanita tersebut boleh dinikahi oleh tuannya tanpa harus menjalani masa *istibra*. Sebab, jika sang tuan boleh menyetubuhinya berdasarkan kepemilikannya terhadap budak wanita tersebut. Maka sang tuan juga boleh menyetubuhinya berdasarkan akad nikah. Kasusnya sama dengan budak wanita yang pernah disetubuhinya. Sebab Rasulullah ﷺ memerdekakan Sayyidah Shafiyyah dan langsung menikahinya. Tidak ada satupun riwayat yang menyatakan bahwa Nabi ﷺ bahwa sebelumnya –ketika Shafiyah masih berstatus sebagai budak wanita- beliau pernah menyetubuhinya. Hadits yang terakhir menunjukkan bahwa budak wanita tersebut boleh dinikahi oleh tuannya, berdasarkan keumuman yang terkandung dalam hadits. Sebab, wanita tersebut boleh dinikahi oleh orang lain dan kebolehan untuk tuannya malah lebih layak.

Jika si budak wanita melakukan *istibra*, kemudian dimerdekakan oleh tuannya dan setelah itu dinikahkan; maka hal yang demikian, hukumnya halal dan bagus. Demikian pula dalam kasus ini. Sebab, sang tuan tidak menyetubuhinya. Kewajiban untuk melakukan *istibra* ditempuh untuk menjaga tercampurnya benih dan kesamaran nasab. Dalam kasus hal yang demikian tidak akan terjadi. Sebab yang menikahinya adalah tuannya sendiri dan si wanita belum pernah menjadi *firasy* bagi laki-laki lain. Pernyataan Imam Ahmad kemungkinan ditujukan untuk laki-laki yang membeli seorang budak wanita, kemudian dinikahi tanpa didahului oleh *istibra*.

Pasal: Jika seorang laki-laki membeli seorang budak wanita, kemudian dimerdekakan, maka sang tuan tidak boleh menikahinya sebelum si wanita melakukan *istibra*. Pendapat yang demikian juga dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i. Ulama ahli ra'yi dalam kasus ini menyatakan bahwa sang tuan boleh langsung menikahinya. Diceritakan bahwa Khalifah Harun Ar-Rasyid pernah

membeli seorang budak wanita dan dia berkeinginan untuk menyetubuhi budak tersebut sebelum dia melakukan *istibra*. Kemudian, Imam Abu Yusuf memerintahkannya untuk memerdekakan sang budak dan setelah itu langsung dinikahi agar boleh disetubuhi.

Abu Abdillah berkata: Telah sampai berita kepadaku bahwa Khalifah Al Mahdi pernah membeli seorang budak wanita. Sang Khalifah sangat kagum dengan kecantikan budak wanita tersebut. Kemudian, ada yang menyarankan kepadanya, "Hendaknya kamu memerdekakannya, kemudian menikahinya." Mengomentari kisah yang demikian, Abu Abdillah berkata, "Subhanallah, tidak ada yang lebih buruk dibandingkan saran ini. Mereka membatalkan ketentuan yang ada di dalam Al Qur`an dan sunah."

Allah ﷻ telah mewajibkan *iddah* bagi para wanita merdeka untuk memastikan kehamilannya. Tidak ada seorangpun wanita yang dithalak atau suaminya wafat kecuali si wanita harus menjalani *iddah* untuk memastikan ketidak hamilannya. Rasulullah ﷺ telah memerintahkan kepada budak wanita untuk melakukan *istibra* selama 1 kali masa haid dengan tujuan untuk memastikan ketidak hamilannya. Jika seorang tuan yang baru membeli seorang budak wanita memerdekakan sang budak, kemudian dinikahi dan disetubuhi. Jika ternyata sebelum dibeli oleh sang tuan, si wanita pernah disetubuhi oleh tuan yang pertama, maka bagaimanakah nasib sang anak?

Saran yang diberikan kepada Khalifah Al Mahdi jelas membatalkan ketentuan hukum yang ada didalam Al Qur`an dan sunnah Rasul ﷺ. Dalam salah satu haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ تُوْطَأُ الْحَامِلُ حَتَّى تَضَعَ وَلاَ غَيْرَ الْحَامِلِ حَتَّى تَحِيْضَ.

"Wanita yang hamil jangan disetubuhi -oleh selain suaminya- kecuali setelah dia melahirkan dan wanita yang tidak hamil tidak boleh disetubuhi –oleh selain suaminya– kecuali setelah dia menjalani masa 1 kali haid."[77]

Dalam kasus ini, tidak diketahui, apakah budak wanita yang baru dibeli sang tuan tersebut kondisinya hamil atau tidak?

Saat itu ada sebagian orang yang berkata kepada Abu Adillah, "Ada sebagian orang yang memfatwakan demikian?!"

Dia menjawab, "Semoga Allah ﷻ memburukkan perilaku dan orang yang menyarankan demikian."

Penjelasan yang diberikan oleh Imam Abu Abdillah, berikut hadits yang telah disebutkan, kami pikir cukup untuk dijadikan pijakan dalam permasalahan ini.

Jika demikian: Sang tuan juga tidak boleh menikahkan budak wanita tersebut dengan orang lain, sebelum si budak tersebut menjalani masa *istibra*; jika sang tuan tidak memerdekakannya. Sebab wanita dengan kondisi demikian terkena kewajiban menjalani masa *istibra*. Dengan demikian, laki-laki selain tuannya belum boleh menikahinya, sama seperti wanita yang sedang menjalani masa *iddah* yang belum dinikahi sebelum masa *iddah*nya selesai. Tidak ada perbedaan, apakah sewaktu berada di tuan sebelumnya, wanita tersebut pernah disetubuhi atau si budak wanita pernah menjalani masa *istibra*, namun dia tidak disetubuhi oleh tuannya. Ataupun dibeli dari laki-laki yang tidak mungkin menyetubuhinya, seperti tuannya masih anak-anak, atau si wanita tersebut kelaminnya tertutup.

Imam Asy-Syafi'i dalam komentarnya mengatakan: Jika seorang laki-laki membeli seorang budak wanita dan sewaktu berada di tangan tuannya yang menjual sang budak belum pernah disetubuhi, maka sang

---

[77] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

tuan boleh menikahkan budak tersebut dengan laki-laki lain, baik dimerdekakan terlebih dahulu ataupun tidak dimerdekakan. Sang tuan yang baru membelinya juga boleh menikahi budak wanita tersebut jika telah dimerdekakan olehnya. Sebab budak wanita tersebut belum menjadi *firasy.* Sebelumnya, sang tuan pertama bisa saja menikahkannya sebelum dia menjualnya. Dan setelah dijual juga boleh dinikahi. Sebab jika budak wanita tersebut dimerdekakan oleh tuan yang pertama atau oleh orang lain, maka orang yang memerdekakan boleh menikahinya. Demikian juga sang pembeli dalam kasus ini boleh menikahinya, jika budak tersebut telah dia merdekakan.

Dalil pendapat kami dalam masalah ini adalah keumuman pernyataan Rasulullah ﷺ,

لاَ تُوْطَأُ حَائِلٌ حَتَّى تَسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ.

"Wanita budak yang tidak hamil tidak boleh disetubuhi sebelum dia menjalani masa satu kali haid." Selain itu, wanita tersebut berstatus sebagai budak yang tidak boleh disetubuhi sebelum dia melakukan *istibra.* Oleh karena itu, budak wanita tersebut tidak boleh dinikahkan kepada orang lain atau dinikahi oleh tuannya. Kasusnya sama dengan jika wanita tersebut pernah disetubuhi oleh tuan yang menjualnya.

Masih dalam kasus yang sama; jika si pembeli memerdekakan budak wanita tersebut, maka dia boleh menikahkan wanita tersebut dengan laki-laki lain. Sebab setelah memerdekakan, wanita tersebut tidak menjadi *firasy* bagi seseorang. Oleh karena itu, dia boleh dinikahi, sebagaimana kasus si wanita dimerdekakan oleh tuan penjualnya. Berbeda kasusnya dengan budak wanita yang pernah disetubuhi. Dengan kondisinya yang demikian, budak wanita tersebut statusnya telah menjadi *firasy.* Oleh karena itu, dia wajib menjalani *istibra* untuk dirinya sendiri jika dimerdekakan. Kondisinya sama dengan wanita yang sedang menjalani masa *iddah.* Berbeda juga kasusnya dengan kasus;

Jika sang tuan hendak menikahinya. Sang tuan tidak boleh menikahi budak wanita miliknya berdasarkan hak kepemilikan budak. Oleh karena itu, sang tuan belum menikahinya, seperti wanita yang sedang menjalani *iddah*. Jika dibolehkan, maka ini akan menjadi kiat untuk lari dari kewajiban *istibra* untuk sang tuan. Kasusnya berbeda dengan kasus jika si tuan menikahkan wanita tersebut dengan laki-laki lain.

Pasal: Jika seorang tuan memiliki seorang budak wanita dan pernah disetubuhi, kemudian si tuan melakukan *istibra* terhadap sang budak (tidak menggaulinya beberapa waktu hingga yakin bahwa si budak tidak hamil), setelah itu sang tuan memerdekakan budaknya, maka budak wanita tersebut tidak wajib melakukan *istibra* lagi. Sebab dia tidak lagi menjadi *firasy* bagi tuannya dengan sebab sang tuan telah melakukan *istibra*. Jika sang tuan menjualnya, kemudian budak tersebut dimerdekakan oleh tuan yang membelinya sebelum disetubuhi, maka wanita tersebut tidak wajib menjalani masa *istibra*.

Jika budak wanita tersebut dijual dalam kondisi belum menjalani masa *istibra*, kemudian oleh sang tuan yang membelinya dia dijual dalam kondisi belum pernah disetubuhi dan belum melakukan *istibra*; dalam kasus yang demikian, si wanita wajib melakukan *istibra* untuk dirinya sendiri.

Jika sebagian masa *istibra* dijalani dalam kondsi sang wanita masih menjadi budak sang tuan pembeli, maka *istibra* tersebut tetap dilanjutkan setelah dia dimerdekakan. Penghitungan *istibra* yang sedang dijalani tidak terputus dengan berpindahnya hak kepemilikan. Sebab, budak wanita tersebut tidak menjadi *firasy* bagi tuan pembelinya. Oleh karena itu, si wanita tidak wajib menjalani masa *istibra* atas pemerdekaan dirinya.

Pasal: Jika seorang budak wanita dimiliki bersama oleh dua orang laki-laki dan keduanya pernah menyetubuhinya, maka si budak wanita harus menjalani dua kali *istibra*. Para sahabat Asy-Syafi'i berkata dalam satu pendapat diantara dua pendapat bahwa wanita tersebut hanya wajib menjalani satu kali masa *istibra*. Sebab tujuan dari *istibra* adalah untuk mengetahui kosongnya rahim sang wanita. Oleh karena itu, dia hanya wajb menjalani satu kali masa haid dan kosongnya rahim sudah dapat diketahui dengan menjalani satu kali masa *istibra*.

Dalil kami dalam masalah ini adalah; dua orang tuan tersebut masing-masing memiliki hak dan hak keduanya tidak dapat disatukan. Oleh karena itu, sang wanita harus menjalani *istibra* dari keduanya. Kasusnya sama dengan kasus kewajiban menjalani dua kali masa *iddah*. Apa yang mereka utarakan menjadi terbantahkan dengan adanya kewajiban menjalani dua kali masa *iddah* bagi seorang wanita.

1362. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang tuan memiliki seorang budak wanita, dia tidak boleh menyetubuhinya dan menciumnya hingga budak wanita tersebut menjalani masa *istibra* setelah sempurnanya kepemilikan sang tuan. Lamanya menjalani *istibra* adalah satu kali masa haid, jika wanita tersebut termasuk orang yang mengalami haid, dengan melahirkan jika budak wanita tersebut sedang hamil, atau selama 3 bulan, jika wanita tersebut termasuk wanita yang usianya sudah memasuki masa menopause atau si wanita tidak mengalami haid."

Jika seseorang memiliki seorang budak berdasarkan pembelian, hibah, warits dan sebab–sebab kepemilikan yang lain, maka sang tuan tidak boleh menyetubuhi sang budak hingga sang tuan melakukan *istibra* (menunggu beberapa waktu hingga yakin bahwa budak wanita tersebut

tidak sedang hamil). Tidak ada perbedaan dalam masalah ini; apakah budak wanita tesebut masih perawan atau sudah jadi janda, besar atau kecil, sudah bisa hamil atau belum bisa hamil. Pendapat yang demikian dianut oleh Al Hasan, Ibnu Sirin dan kebanyakan ulama. Diantara mereka adalah, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i dan ulama ahli ra'yi.

Ibnu Umar ﷺ berkata: Tidak menjalani masa *istibra* jika budak wanita tersebut masih perawan. Ini juga merupakan pendapat Imam Daud Az-*Zhahiri*. Sebab tujuan dari pemberlakukan *istibra* adalah untuk mengetahui kosongnya rahim seorang wanita. Dan jika wanita tersebut statusnya perawan, maka tidak perlu dilakukan *istibra*. Sebab sudah dapat dipastikan bahwa rahimnya kosong.

Menurut Imam Al-Laits: Jika budak wanita tersebut dengan usianya yang demikian tidak bisa hamil, maka dia tidak wajib melakukan *istibra*. Utsman Al Bati mengatakan: Yang wajib melakukan *istibra* adalah sang penjual, bukan tuan yang membeli. Sebab, jika budak wanita tersebut dinikahkan oleh tuannya kepada laki-laki lain, maka wanita tersebut wajib melakukan *istibra* atas diri sang tuan, bukan *istibra* atas suaminya, demikian pula dalam kasus ini.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ pada tahun Authas melarang menyetubuhi budak wanita yang sedang hamil hingga budak tersebut melahirkan dan melarang menyetubuhi budak wanita yang tidak sedang hamil hingga dia selesai menjalani satu kali masa haid." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya.[78]

---

[78] HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/28, 66, 87) dengan sanad yang *shahih*. Authas adalah nama lembah yang ada di daerah Hauzan dan di daerah tersebutlah terjadi perang Hunain . Lih. *Mu'jam Al Buldaan* (1/281).

Diriwayatkan dari Ruwaifa bin Tsabit, dia berkata: Aku tidak berkata kecuali berdasarkan apa yang aku dengar dari Rasulullah ﷺ. aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَحِلُّ لامْرِىءٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَقَعَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرَئَهَا بِحَيْضَةٍ.

"Tidak halal bagi seorang yang beriman kepada Allah dan Hari Kiamat menyetubuhi wanita yang menjadi tawanan perang (budak) hingga dia melakukan istibra[79] *selama satu kali masa haid.'*[80] Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.

Dalam redaksi yang lain disebutkan, dia (Ruwaifa bin Tsabit) berkata: Di hari perang Khaibar, aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُسْقِي مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يَطَأُ جَارِيَةً مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرَئَهَا بِحَيْضَةٍ.

"Barangsiapa yang beriman kepada Allah ﷻ dan Hari Kiamat, janganlah dia menyirami benih tanaman orang lain. Barangsiapa yang beriman kepada Allah ﷻ dan Hari Kiamat, janganlah dia menyetubuhi seorang budak wanita hasil dari tawanan perang kecuali setelah dia

---

[79] *Istibra* adalah menunggu beberapa waktu hingga yakin bahwa budak wanita tersebut tidak sedang hamil

[80] Hadits ini telah ditakhrij.

melakukan istibra atas wanita tersebut selama satu kali masa haid.'[81] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Atsram.

Sebabnya adalah laki-laki tersebut memiliki budak wanita yang statusnya haram baginya. Oleh karena itu, tidak halal bagi sang tuan menyetubuhi budak wanita tersebut sebelum dia melakukan *istibra* selama satu kali masa haid. Kasusnya sama dengan janda yang sedang hamil. Sebab lainnya adalah perpindahan kepemilikan menyebabkan timbulnya kewajiban melakukan *istibra.* Oleh karena itu, tidak ada perbedaan dalam masalah ini; apakah budak wanita tersebut masih kecil atau sudah besar, perawan atau bukan, bisa hamil atau tidak bisa hamil. Kasusnya sama dengan kewajiban menjalani *iddah.*

Abu Abdillah pernah berkata: Telah sampai berita kepadaku bahwa seorang perawan mengalami hamil. Kemudian sebagian jama'ah yang hadir dalam majlis tersebut berkata kepada beliau, "Ya benar, ini terjadi pada tetangga kami." Hal yang demikian juga disebutkan oleh para sahabat Asy-Syafi'i.

Apa yang mereka nyatakan menjadi terbantahkan dengan kasus; jika seorang tuan membeli seorang budak milik seorang wanita, milik anak yang masih kecil, atau membeli budak dari seorang laki-laki yang haram melakukan hubungan seksual dengan budak wanita tersebut dengan sebab adanya hubungan saudara sesusuan.

Apa yang dikemukakan oleh Imam Al Bati tidak sah. Sebab, kepemilikan atas budak bisa dengan banyak sebab. Bisa dengan sebab menjadi tawanan perang, diwariskan dari orang yang sudah meninggal dan wasiat. Jika sang tuan pembeli tidak melakukan *istibra* (mendiamkan beberapa waktu untuk mengetahui kosongnya rahim sang wanita), maka akan terjadi percampuran benih dan kesamaran nasab sang anak yang akan lahir nanti.

---

[81] Hadits ini juga telah ditakhrij.

Perbedaan antara budak tersebut dijual dengan masalah budak tersebut dinikahkan adalah dalam pernikahan, salah satu yang menjadi tujuan utamanya adalah halalnya hubungan seksual. Oleh karena itu, tidak halal dinikahi kecuali orang yang halal untuk diajak melakukan hubungan seksual. Dengan demikian, sang tuan harus melakukan *istibra*. Oleh karena itu, sang tuan tidak boleh menikahkan wanita yang sedang menjalani masa *iddah*, wanita yang murtad, wanita yang beragama Majusi, wanita yang menyembah berhala dan haram menikah dengan wanita yang statusnya mahram bagi sang laki-laki dengan sebab sesusuan, hubungan *mushaharah* (perbesanan). Sementara dalam kasus jual beli budak, yang menjadi tujuan utama bukan halalnya hubungan seksual. Oleh karena itu, menjual budak wanita boleh dilakukan tanpa didahului oleh *istibra*. Oleh karena itu, wanita yang berstatus budak yang tidak boleh dinikahi tersebut boleh dijual. Dan pembelinya wajib melakukan *istibra*.

Mengenai budak wanita yang masih kecil yang biasanya wanita dengan umur tersebut belum bisa disetubuhi, *zhahir* pernyataan Imam Al Kharqi menunjukkan bahwa sang tuan haram mencium dan melakukan aktifitas seksual lainnya sebelum sang tuan melakukan *istibra* atas budak yang masih kecil tersebut.

Ini merupakan *zhahir* pendapat Imam Ahmad. Dalam banyak riwayat dari beliau disebutkan bahwa laki-laki yang menjadi tuannya wajib melakukan *istibra* atas budak wanita yang dimilikinya, meski wanita yang menjadi budak tersebut masih balita. Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa dia berkata: Jika budak wanita tersebut masih menyusu, dengan cara apa *istibra*nya? Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa dia berkata: Wanita tersebut melakukan *istibra* selama satu kali masa haid, jika memang dia mengalami haid. Dan wajib menjalani *istibra* selama 3 bulan, jika wanita tersebut termasuk wanita yang sudah bisa disetubuhi dan bisa hamil. *Zhahir* riwayat ini menunjukkan bahwa sang tuan tidak wajib melakukan *istibra* atas

budaknya yang masih kecil dan tidak haram melakukan aktifitas seksual dengan si wanita. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Musa dan dinyatakan oleh Imam Malik dan ini merupakan pendapat yang *shahih.* Sebab kebolehannya telah terwujud dan tidak ada dalil menunjukkan pengharaman dan tidak ada nash yang menjelaskan masalah ini. Keharaman bemesraan dengan wanita yang sudah dewasa karena dikhawatirkan akan menjurus kepada hubungan badan yang diharamkan atau dikhawatirkan bahwa sang budak wanita tersebut adalah *ummu walad* milik yang lainnya. Dan kekhawatiran tersebut tidak terjadi jika budak wanitanya masih kecil. Oleh karena itu, wajib mengamalkan sesuatu yang didasari oleh hukum *ibahah.*

Jika usia budak wanita tersebut sudah tidak kecil lagi, dalam arti sudah layak dan bisa disetubuhi, maka sang tuan tidak boleh menciumnya atau melakukan aktifitas seksual yang lain sebelum sang tuan melakukan *istibra* (menunggu hingga yakin bahwa sang budak tidak dalam kondisi hamil). Kecuali dalam kasus wanita yang menjadi budak wanita karena menjadi tawanan perang. Dalam masalah tersebut memang ada dua riwayat dari Imam Ahmad.

Al Hasan berkata: Seorang laki-laki yang membeli seorang budak wanita boleh langsung bemesraan atau melakukan aktifitas seksual yang lainnya dengan budak wanita miliknya tersebut kecuali hubungan badan. Sebab yang dilarang oleh Rasulullah ﷺ adalah melakukan persetubuhan, namun kepemilikannya atas budak wanita tersebut sudah sah. Dengan demikian, yang diharamkan adalah hubungan badan (memasukkan dzakar ke kelamin wanita), sebagaimana keharaman yang berlaku terhadap wanita yang sedang haid.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah laki-laki tersebut wajib melakukan *istibra* dan haram menyetubuhi wanita tersebut. Oleh karena itu, aktifitas seksual yang lain juga diharamkan, sebagaimana dalam kasus wanita yang sedang menjalani masa *iddah.* Di sisi lain, tidak ada

petunjuk bahwa budak tersebut tidak hamil dari tuannya yang telah menjualnya. Dalam kondisi yang demikian, ada kemungkinan budak wanita tersebut statusnya adalah *ummul walad* (menjadi ibu dari anak tuannya sebelumnya). Jika demikian, berarti tuannya yang baru bermesraan dengan ummul walad. Dengan demikian, permasalahan ini berbeda dengan kasus istri yang sedang haid dimana seseorang masih dibolehkan bermesraan. Yang penting tidak sampai memasukan dzakar ke dalam kemaluan sang istri.

Mengenai kasus wanita yang menjadi budak disebabkan dia menjadi tawanan perang, secara *zhahir*, pernyataan Imam Al Kharqi menunjukkan bahwa sang tuan haram melakukan aktifitas seksual dengan wanita tersebut atas dorongan syahwat. Ini juga *zhahir* pendapat Imam Ahmad. Sebab jika seseorang diharamkan melakukan hubungan badan dengan wanita yang sedang menjalani masa *istibra*, maka haram pula segala mukaddimahnya. Kasusnya sama dengan wanita yang sedang menjalani *iddah*. Sebab mukaddimah aktifitas seksual bisa menjerumuskan seseorang ke hubungan badan yang diharamkan, karena bisa menyebabkan terjadinya percampuran benih dan samarnya nasab anak yang akan lahir nanti. Kasusnya disamakan dengan budak wanita yang dijual.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa aktifitas seksual yang dilakukan sang tuan dengan budak wanita yang berasal dari tawanan perang tersebut tidak diharamkan, selama tidak memasukan dzakar ke dalam kelamin wanita tersebut. Dasarnya adalah apa yang diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ dimana dia pernah berkata, "Dalam perang Jalula[82] aku mendapatkan bagian tawanan perang seorang wanita yang sangat cantik. Punggungnya seperti bejana dari perak. Saat itu aku sangat

---

[82] Jalula adalah nama daerah yang ada di jalan menuju wilayah Khurasan. Wilayah tersebut dibebaskan oleh kaum muslimin pada tahun 16 H. Lih. *Mu'jamul Buldan* (2/156) dan *Al Bidayah wa An-Nihayah* (7/69).

tertarik dan segera berdiri untuk menciumnya. Saat itu, banyak yang melihat apa yang aku lakukan."[83]

Di sisi lain, tidak ada nash (dalil) yang secara khusus menjelaskan permasalahan wanita tawanan perang dalam kasus ini dan tidak sah mengqiyaskannya dengan budak wanita yang dijual tuannya. Sebab, dalam kasus budak wanita yang dijual, ada kemungkinan wanita tersebut menjadi *ummu walad* bagi anak tuan yang menjualnya. Dengan demikian, jika sang tuan pembeli bermesraan dengan budak wanita yang baru dibelinya, berarti dia bermesraan dengan seorang wanita yang berstatus sebagai *ummu walad.* Ini artinya, dia bermesraan dengan wanita yang masih milik orang lain. Kasusnya berbeda dengan wanita yang menjadi budak karena menjadi tawanan perang. Wanita tawanan perang tersebut secara mutlak menjadi milik sang tuannya. Ketidakbolehan melakukan persetubuhan hanya untuk menghindari terjadinya percampuran benih dan kesamaran nasab.

Pernyataan Imam Al Kharqi, "Setelah sempurnanya kepemilikan atas wanita tersebut" maksudnya adalah *istibra* tidak dapat dilakukan kecuali setelah budak wanita tersebut 100 % menjadi milik tuan yang membelinya. Jika kepemilikan sang tuan atas budak wanita tersebut hanya bersifat ½, kemudian setelah itu barulah kepemilikannya bersifat sempurna, maka dalam kasus ini, *istibra* dihitung sejak kepemilikannya sempurna.

Jika seseorang membeli seorang budak wanita dengan akad *khiyar* (wanita budak yang dibelinya boleh dkembalikan alias tidak jadi dibeli), maka penghitungan masa *istibra* dilakukan setelah terjadinya perpindahan kepemilikan. Jika akad yang demikian dianggap

---

[83] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*-nya, pembahasan: Nikah, bab: Laki-laki yang membeli budak wanita (3/5/346- 347). Dari jalur periwayatan Ali bin Zaid, dari Ayub Al-Lakhmi, dia berkata, "Ibnu Umar ﷺ mendapatkan jatah tawanan perang seorang wanita." Kemudian ia menyebutkan isi riwayat. Sanadnya lemah. Ali bin Zaid Jad'an adalah seorang yang lemah dalam bidang periwayatan hadits.

menghasilkan perpindahan kepemilikan, maka masa *istibra* dimulai sejak terjadinya transaksi jual beli. Jika kita beranggapan akad yang demikian tidak menyebabkan terjadinya perpindahan kepemilikan, maka penghitungan masa *istibra* dilakukan setelah selesainya masa *khiyar*.

Jika barang yang dijual ternyata memiliki cacat, maka masa *khiyar* berlaku sejak terjadinya transaksi jual beli. Sebab tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama bahwa cacatnya barang yang diperjual belikan tidak menghalangi perpindahan kepemilikan.

Pertanyaan lain; Apakah penghitungan masa *istibra* dimulai sejak terjadinya transaksi jual beli dan sebelum terjadinya *qabadh* (serah terima barang yang diperjual belikan) atau setelah terjadinya qabadh?

Dalam masalah ini ada dua riwayat:

1. Penghitungan masa *istibra* dilakukan sejak terjadinya akad jual beli. Sebab, dengan akad tersebut telah terjadi perpindahan kepemilikan atas barang yang dijual.
2. Sejak terjadinya *qabadh* (serah terima barang). Sebab, tujuannya adalah untuk mengetahui bahwa di dalam rahim wanita budak yang dijual tersebut tidak terdapat benih sang tuan yang menjualnya. Dan itu tidak bisa dimulai selama si budak wanita masih berada di tangan tuan yang menjualnya.

Jika aktifitas budak laki-laki milik seorang tuan adalah berdagang. Dalam perdagangan tersebut, dia membeli seorang budak wanita, kemudian sang budak melakukan *istibra* terhadap budak wanita tersebut dan setelah itu budak wanita yang dibeli menjadi milik sang tuan, maka budak wanita tersebut halal bagi sang tuan tanpa harus melakukan *istibra*. Sebab, kepemilikan sang tuan atas harta yang dimiliki oleh budaknya bersifat pasti dan yakin. Disaat budak wanita melakukan *istibra*, berarti *istibra* tersebut terjadi disaat budak wanita tersebut sudah menjadi milik sang tuan.

Jika budak laki-laki yang membeli tersebut berstatus sebagai budak *mukatab* (budak yang sedang mencicil kemerdekaannya dari sang tuan). Kemudian sang budak melakukan *istibra* terhadap budak wanita yang dibelinya. Setelah itu, budak wanita tersebut menjadi milik sang tuan, maka dalam kasus yang demikian, sang tuan harus melakukan *istibra*. Sebab kepemilikannya itu baru. Sebab sang tuan tidak secara otomatis menjadi pemilik barang yang dimiliki oleh budak miliknya yang sedang mencicil kemerdekaannya. Kecuali jika budak wanita tersebut adalah mahram dari budak laki-laki milik sang tuan. Para sahabat kami berpendapat bahwa wanita tersebut halal bagi sang tuan tanpa harus melakukan *istibra*. Sebab hukum wanita tersebut sama dengan hukum budak yang sedang mencicil kemerdekaannya. Jika sang budak merdeka, maka budak wanita tersebut juga merdeka. Jika sang budak *mukatab* dimerdekakan, maka budak wanita tersebut juga ikut merdeka. Budak *mukatab* tetap berstatus sebagai budak meski sisa cicilannya hanya tersisa satu dirham.

Istibra yang wajib dilakukan dalam kasus ini bagi wanita yang sedang hamil adalah hingga dia melahirkan. Ketentuan yang demikian disepakati dan tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama. Jika wanita tersebut termasuk wanita yang masih mengalami haid, menurut kebanyakan ulama, *istibra*nya adalah 1 kali masa haid. Sa'id bin Al Musayyab dan Imam Atha berpendapat bahwa masa *istibra*-nya adalah dua kali masa haid. Pendapat ini bertentangan dengan keterangan yang ada dalam hadits Nabi ﷺ yang telah kami riwayatkan. Sebab, yang dituju dari *istibra* adalah mengetahui kekosongan rahim sang wanita dan hal yang demikian sudah bisa diketahui dengan satu kali masa haid.

Mengenai isitbra yang wajib dilakukan bagi wanita yang usianya sudah memasuki masa menopause, wanita yang tidak haid dan wanita yang kebiasaan haidnya hilang dengan sebab yang tidak diketahui, terdapat perbedaan pendapat diantara ulama sebagaimana perbedaan

pendapat yang telah kami sebutkan dalam masalah *istibra*-nya ummul walad.

Pasal: Barangsiapa yang memiliki budak wanita yang beragama Majusi dan menyembah berhala, kemudian budak wanita tersebut masuk Islam sebelum sang tuan melakukan *istibra* terhadapnya, maka budak wanita tersebut belum halal bagi sang tuan hingga melakukan *istibra*, atau sebelum wanita tersebut menyelesaikan masa *istibra* yang telah dijalaninya. Jika sebelum masuk Islam sang tuan sudah melakukan *istibra* terhadap wanita yang menjadi budaknya, maka setelah budak tersebut masuk Islam, sang tuan boleh menggaulinya tanpa harus melakukan *istibra* lagi.

Imam Asy-Syafi'i berkata: Wanita tersebut belum menjadi halal bagi sang tuan kecuali setelah dilakukan *istibra* sejak sang wanita masuk Islam. Sebab kepemilikan sang tuan terhadap diri sang budak wanita dalam hal kebolehan menggaulinya diperbaharui. Oleh karena itu, kasusnya sama dengan orang yang baru memiliki budak wanita tersebut.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah hadits Rasul ﷺ,

لاَ تُوْطَأُ حَائِلٌ حَتَّى تَسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ.

"Janganlah seorang wanita yang tidak sedang hamil disetubuhi kecuali setelah si wanita melakukan istibra selama satu kali masa haid." Pernyataan Rasulullah ﷺ dalam hadits ini tentang wanita tawanan perang masyarakat Authas dan mereka adalah wanita-wanita musyrik. Dalam kasus yang demikian, Rasulullah ﷺ hanya memerintahkan *istibra* selama satu kali masa haid. Dalam kasus yang sedang dibahas, kepemilikannya atas budak tersebut tidak diperbaharui dan si budak juga tidak disetubuhi oleh orang lain. Oleh karena itu, sang budak wanita

tidak wajib menjalani masa *istibra*. Kasusnya sama dengan wanita yang selesai dari menjalani ihram. Sebab *istibra* dilakukan agar tidak terjadi percampuran benih dan kesamaran nasab sang anak. Dan kondisi yang demikian tidak akan terjadi dalam kasus yang sedang dibahas.

Jika seorang menjual budak wanitanya, kemudian budak wanita tersebut kembali menjadi miliknya dengan *fasakh*-nya jual beli atau dilepaskan setelah diterima atau setelah keduanya berpisah, maka sang tuan harus melakukan *istibra*. Sebab dalam kasus ini, kepemilikannya diperbaharui; baik yang dibelinya itu adalah budak perempuan atau laki-laki. Jika pengembalian budak wanita tersebut terjadi sebelum keduanya berpisah atau sebelum perginya sang pembeli bersama budak wanita tersebut, dalam kasus yang demikian ada dua riwayat:

1. Sang tuan wajib melakukan *istibra*. Ini merupakan pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i. Sebab dalam kasus yang demikian terjadi pembaharuan kepemilikan.
2. Tidak perlu melakukan *istibra*, dan ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Abu Hanifah, jika pengembalian tersebut dilakukan sebelum keduanya berpisah. Sebab, tidak ada gunanya melakukan *istibra*, jika dapat dipastikan bahwa wanita tersebut tidak hamil.

Pasal: Jika seorang tuan menikahkan budak wanita miliknya dengan laki-laki lain, kemudian wanita tersebut dithalak, maka sang tuan tidak perlu melakukan *istibra*. Jika wanita tersebut dithalak oleh suaminya setelah dalam pernikahan tersebut terjadi persetubuhan, atau suaminya wafat setelah dalam pernikahan tersebut pernah terjadi persetubuhan, maka dalam kasus yang demikian, wanita tersebut wajib menjalani *iddah*.

Jika budak wanita yang dimiliki seseorang murtad (keluar dari agama Islam) atau budak wanita miliknya melakukan pencicilan

pembebasan dirinya, kemudian budak yang murtad tersebut kembali masuk islam atau si budak *mukatab* yang mencicil tersebut tidak mampu melunasi cicilan dirinya, dalam kasus yang demikian, wanita budak tersebut halal bagi sang tuan tanpa harus melakukan *istibra*. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Imam Abu Hanifah.

Menurut Imam Asy-Syafi'i: Dalam kasus yang demikian, sang tuan wajib melakukan *istibra*. Sebab hak sang tuan untuk melakukan aktifitas seksual dengan budaknya telah hilang, kemudian hak tersebut kembali ada. Dalam kondisi yang demikian, kasusnya sama dengan jika dia membeli seorang budak wanita yang baru.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah kepemilikan sang tuan atas budak wanitanya tidak mengalami pembaharuan. Kasusnya sama dengan wanita yang sedang menjalani ihram, kemudian ihramnya selesai. Dalam kasus yang demikian, wanita yang telah selesai menjalani ihram tersebut dapat langsung berhubungan badan dengan suaminya, tanpa harus melakukan *istibra*. Sebab *istibra* diberlakukan dalam kasus pembaharuan kepemilikan. Oleh karena itu, *istibra* tidak dilakukan jika mana yang dituju tidak ada.

Pasal: Jika seorang laki-laki membeli seorang budak wanita yang sudah memiliki suami, kemudian suami budak wanita tersebut menthalak istrinya dan dalam pernikahan tersebut belum pernah terjadi hubungan badan, dalam kasus yang demikian, sang tuan tidak boleh berhubungan badan dengan budak wanitanya sebelum melakukan *istibra*. Hal yang demikian ditetapkan oleh Imam Ahmad. Dalam komentarnya, dia berkata: Di sini ada *hilah* (cara untuk keluar dari sebuah ketentuan) yang digunakan oleh ahli ra'yi. Oleh karena itu, wajib dilakukan *istibra*.

Dasar pendapat ini adalah dalam kasus yang demikian, terjadi pembaharuan kepemilikan. Sewaktu menjadi milik sang tuan, wanita

tersebut belum melakukan *istibra*. Oleh karena itu sang tuan tidak boleh melakukan hubungan badan sebelum dilakukannya *istibra*. Kasusnya sama dengan jika budak wanita yang dibelinya belum menikah. Digugurkannya kewajiban *istibra* akan mengakibatkan gugurnya kewajiban *istibra* atas orang yang ingin menggugurkannya. Misalkan dengan cara sang tuan pertama menikahkan wanita tersebut ketika menjualnya, kemudian sang suami menthalaknya setelah selesainya transaksi jual beli, dan *Hilah* adalah haram.

Permasalahannya menjadi beda, jika dalam pernikahan tersebut pernah terjadi hubungan badan, kemudian sang suami menthalaknya. Dalam kasus yang demikian, budak wanita tersebut wajib menjalani *iddah* thalak dari suaminya dan tidak wajib melakukan *istibra* dari tuan yang membelinya. Sebab, dengan menjalani masa *iddah*, kekosongan atau terisinya rahim sudah dapat diketahui. Sebab, jika budak wanita tersebut dimerdekakan oleh tuannya, maka dia hanya wajib menjalani *iddah* dan tidak wajib menjalani *istibra* lagi. Sebab dengan demikian, si wanita telah melakukan *istibra* dari orang yang dia menjadi *firasy* baginya. Kasusnya sama dengan jika wanita tersebut belum menikah, kemudian dimerdekakan oleh tuannya. Dalam kasus yang demikian, dia wajib melakukan *istibra* atas dirinya.

Jika seorang laki-laki membeli seorang budak wanita yang sedang menjalani masa iddah dari suaminya, dalam kasus yang demikian, budak wanita tersebut tidak wajib menjalani *istibra*. Sebab sebelumnya, dia tidak menjadi *firasy* bagi sang tuan. *Istibra* tersebut telah dijalani dengan menjalani masa *iddah* dari suaminya. Oleh karena itu, jika dalam kondisi yang demikian, budak wanita tersebut dimerdekakan oleh tuannya, maka budak tersebut tidak wajib menjalani *istibra*.

Mengenai masalah budak wanita yang sudah bersuami, apakah kewajiban *istibra* sudah tercakup dalam *iddah*? Dalam masalah ini ada dua riwayat.

Mengenai kasus wanita yang sedang menjalani masa *iddah*, Al Qadhi berkata: Sang tuan wajib melakukan *istibra* atas budak wanitanya setelah sang budak selesai menjalani *iddah*. Sebab, kewajiban melakukan *istibra* dengan kewajiban *iddah* tidak bisa disatukan. Yang difahami dari pernyataan Imam Ahmad adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan diawal. Sebab dalam kasus dithalak dan belum pernah terjadi hubungan badan, ada *hilah* sebagaimana yang dilontarkan oleh ahli ra'yi. Pernyataan mereka bahwa dalam kasus ini wanita tersebut harus melakukan *istibra* dari dua orang tidak sah. Sebab, sang tuan tidak wajib melakukan *istibra*.

Pasal: Jika seorang budak wanita dimiliki oleh dua orang dan keduanya pernah berhubungan badan dengan sang budak, kemudian keduanya menjual sang budak kepada seorang laki-laki. Dalam kasus yang demikian, sang wanita hanya wajib melakukan 1 kali *istibra*. Sebab dengan menjalani 1 kali masa *istibra*, itu sudah cukup untuk mengetahui kekosongan rahim sang budak.

Jika ada yang membantah dan mengatakan: Jika budak tersebut dimerdekakan, maka kalian mewajibkan sang budak melakukan 2 kali *istibra*, maka jawaban kami adalah bahwa wajibnya *istibra* bagi budak wanita yang dimerdekakan dikarenakan adanya hubungan badan. Oleh karena itu, jika budak wanita tersebut dimerdekakan dan belum pernah disetubuhi selama berada dalam kepemilikan sang tuan, maka budak wanita tersebut tidak wajib menjalani *istibra*. Dalam kasus ini telah terjadi hubungan badan, maka sang wanita wajib menjalani masa *istibra* akibat dari hubungan badan tersebut. Dalam kasus ini, alasannya adalah

barunya kepemilikan, tidak yang lain. Oleh karena itu, jika seorang laki-laki yang membeli seorang budak wanita, maka sang tuan yang membeli budak tersebut wajib melakukan *istibra*. Tidak ada perbedaan, apakah budak tersebut pernah disetubuhi oleh tuannya sebelumnya atau belum pernah disetubuhi.

Pasal: Jika seorang laki-laki membeli budak wanita yang telah menjadi istrinya, maka laki-laki tersebut tidak perlu melakukan *istibra*. Sebab, sang budak tersebut adalah *firasy*-nya (wanita yang halal menjadi objek seksualnya). Oleh karena itu, laki-laki tersebut tidak perlu melakukan *istibra*. Sebab, jika ada benih di rahim sang budak, maka benih tersebut adalah benih laki-laki itu sendiri. Meski demikian, disunnahkan untuk melakukan *istibra*, untuk mengetahui, apakah anak yang akan lahir nanti adalah buah dari pernikahan. Jika anak yang lahir merupakan buah dari pernikahan, maka sang ibu tidak menjadi *ummu walad*. Sebab pembenihan terjadi disaat wanita tersebut belum menjadi budak sang suami. Jika pembuahan terjadi setelah sang budak menjadi milik suaminya, maka budak wanita tersebut berstatus sebagai *ummu walad*. Jika telah diketahui bahwa sang budak telah hamil, maka sang tuan yang juga suaminya boleh berhubungan badan, sebab kehamilannya telah diketahui dan tidak ada kesamaran mengenai status sang anak yang akan lahir nanti.

Pasal: Jika seorang tuan menyetubuhi budak wanitanya di masa sang tuan harus melakukan *istibra* terhadap budaknya, maka sang tuan berdosa. Meski demikian, masa *istibra* tersebut harus tetap dijalani dan tidak menjadi terputus akibat dilanggarnya aturan tersebut. Jika sang budak tidak mengalami hamil akibat persetubuhan tersebut, dia tinggal meneruskan masa

*istibra*nya saja. Jika sang budak hamil akibat dari persetubuhan tersebut, maka setelah melahirkan, sang budak wajib melakukan *istibra* selama satu kali masa haid. Dan tidak halal bagi sang tuan melakukan hubungan badan disaat sang budak sedang hamil. Sebab sang tuan belum melakukan *istibra*. Jika sang tuan menyetubuhi sang budak yang sedang hamil dan kehamilan tersebut telah ada saat sang tuan membeli budak tersebut, namun kehamilan tersebut bukan berasal dari tuannya, maka setelah sang budak melahirkan, maka *istibra*-nya dianggap telah selesai.

Imam Ahmad mengatakan bahwa dalam kasus yang demikian, sang anak yang lahir nanti tidak dinasabkan kepada sang tuan yang membeli budak tersebut dan tidak diikutkan kepadanya. Yang harus dilakukannya adalah memerdekakan anak yang lahir. Sebab dia telah ikut serta di dalamnya dan telah menambahkan benih kepada anak yang lahir tersebut.

Imam Abu Daud telah meriwayatkan, lengkap dengan sanadnya, dari Abu Darda, bahwa Rasulullah ﷺ pernah melewati seorang wanita yang berdiri di pintu Fusthath, lalu beliau bersabda, *"Nampaknya dia ingin dilaknat."* Maka mereka (para sahabat berkata), "Iya." Kemudian Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sebelumnya aku ingin melaknat wanita tersebut hingga laknat tersebut tetap masuk bersama dirinya hingga ke alam kubur. Bagaimana mungkin laki-laki mewarisinya sementara dia tidak halal baginya dan bagaimana mungkin dia menjadi pembantunya, padahal dia tidak halal baginya."*

Artinya adalah jika anak tersebut diikutsertakan nasabnya kepadanya dan berserikat dalam masalah waris, maka hal yang demikian tidak boleh dilakukan. Sebab tuan tersebut bukan ayahnya. Jika anak tersebut dijadikan sebagai budaknya, maka itu juga tidak boleh. Sebab, sang tuan berserikat dalam menyetubuhi sang ibu.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ melarang menyetubuhi budak wanita yang sedang hamil hingga wanita

tersebut melahirkan bayi yang dikandungnya.[84] Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i dan Imam Tirmidzi.

Pasal: Jika seseorang hendak menjual budak wanita miliknya, dan budak wanita tersebut belum pernah dia setubuhi, maka sebelum dijual, sang tuan tidak wajib melakukan *istibra* –agar yakin bahwa sang budak tidak dalam kondisi hamil-. Meski demikian, disunahkan untuk melakukan *istibra*, agar diketahui dengan yakin bahwa saat dijual sang budak tidak dalam kondisi hamil. Hal yang demikian lebih menentramkan orang yang membelinya dan agar tidak menimbulkan perselisihan di kemudian hari.

Imam Ahmad berkata: Jika budak wanita tersebut milik seorang wanita, aku menyarankan agar dia jangan menjual budak tersebut sebelum dilakukan *istibra* selama 1 kali masa haid. Hal yang demikian lebih utama dilakukan. Jika budak wanita tersebut pernah disetubuhi oleh tuannya, namun usia budak tersebut sudah memasuki usia menopause, maka sang tuan tidak perlu melakukan *istibra*. Sebab, wanita yang kondisinya demikian tidak mungkin hamil. Jika budak wanita tersebut masih memiliki kemungkinan hamil, maka sang tuan wajib melakukan *istibra* sebelum menjualnya. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Imam An-Nakha'i dan Ats-Tsauri.

Dari Imam Ahmad, ada riwayat lain yang menyatakan bahwa sang tuan tidak wajib melakukan *istibra*. Ini merupakan pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i. Sebab Abdurrahman bin Auf ﷺ pernah menjual budak perempuannya yang pernah dia setubuhi tanpa didahului oleh *istibra*. Sebab kewajiban melakukan *istibra* ditujukan kepada pihak yang membeli budak tersebut. Oleh karena itu,

---

[84] HR. An-Nasa`i dalam *Sunan*-nya, dari kitab *Al Buyu'* (7/Hadits. 4659) sanadnya *shahih*. Oleh At-Tirmidzi dalam kitab *As-Siyar* (4/Hadits. 1564).

istibra tidak wajib dilakukan oleh tuan yang menjual budaknya. Sebab, *istibra* terhadap wanita yang statusnya merdeka lebih ditekankan. Dan ini tidak wajib dilakukan, baik sebelum atau sesudah nikah. Demikian pula dengan budak wanita, baik sebelum dijual atau sesudahnya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah sesungguhnya Umar ﷺ telah mengingkari perbuatan yang dilakukan oleh Abdurrahman bin Auf ﷺ yang menjual budak wanita yang pernah disetubuhinya sebelum dia melakukan *istibra*. Abdullah bin Ubaid bin Umair meriwayatkan, dia berkata: Abdurrahman bin Auf pernah menjual budak wanita miliknya yang pernah dia setubuhi. Budak tersebut dijual sebelum dia melakukan *istibra*. Setelah dijual, saat berada di tangan orang yang membelinya, ternyata budak tersebut sedang hamil. Mereka melakukan gugatan kepada Abdurrahman bin Auf kepada Umar ﷺ. Saat itu, Umar ﷺ berkata kepada Abdurrahman bin Auf, "Kamu pernah berhubungan badan dengan budak tersebut?"

Abdurrahman bin Auf menjawab, "Ya, pernah."

Umar berkata lagi, "Kamu menjualnya sebelum kamu melakukan *istibra*?"

Abdurrahman menjawab, "Ya, benar."

Umar ﷺ berkata, "Kamu tidak layak melakukan hal yang demikian."

Dia (periwayat) berkata: Kemudian Umar ﷺ memanggil orang yang ahli dalam menentukan nasab. Setelah mereka melihatnya, mereka menasabkan anak tersebut kepada Abdurrahman bin Auf.[85]

Seorang yang membeli budak wanita wajib melakukan *istibra* (menunggu beberapa waktu dan tidak menggaulinya agar yakin bahwa rahim wanita tersebut tidak terisi oleh benih orang lain) ini untuk menjaga benih kehidupan miliknya tidak bercampur dengan benih orang

---

[85] HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*nya (3/1/347).

lain. Kewajiban yang demikian juga wajib dilakukan oleh tuan yang hendak menjual budak wanita miliknya. Sebab, sebelum dilakukan *istibra* oleh tuan yang menjualnya, transaksi jual beli budak tersebut bersifat samar (meragukan) keabsahannya. Sebab, ada kemungkinan saat dijual, sang budak sedang mengandung bayi hasil hubungannya dengan sang tuan. Oleh karena itu, wajib dilakukan *istibra* oleh tuan yang menjualnya, untuk menghapus keragu-raguan.

Jika sang tuan menjual budak wanita tersebut tanpa melakukan *istibra* lebih dahulu, hukum menjualnya secara *zhahir* tetap sah. Sebab hukum asalnya, budak wanita tersebut tidak hamil. Sebab baik Umar ﷺ dan Abdurrahman bin Auf tidak menganggap jual belinya *fasid* (tidak sah). Kebijakan yang ditempuh hanya menetapkan bahwa anak yang dikandung adalah buah hubungan Abdurrahman dan budaknya. Jika jual belinya dianggap *fasid* (tidak sah), maka tidak dibutuhkan pemanggilan pakar nasab.

Para sahabat kami menyebutkan adanya dua riwayat dalam kasus seorang budak wanita yang pernah berhubungan badan dengan tuannya, tanpa membedakan kondisi sang wanita, apakah masih muda atau sudah memasuki usia menopause. Pendapat yang lebih utama menyatakan bahwa *istibra* tidak diwajibkan jika budak wanitanya sudah memasuki usia menopause. Sebab, dugaan bahwa wanita yang kondisinya demikian mengalami kehamilan sangat tidak mendasar.

Pasal: Jika seorang laki-laki membeli seorang budak wanita, kemudian budak tersebut hamil. Kehamilan sang budak wanita tidak lepas dari 5 kondisi:

1. Disaat melakukan transaksi jual beli atau sebelum transaksi, tuan yang menjual budak wanita tersebut mengakui bahwa dia pernah melakukan hubungan badan dengan budak wanita yang dijualnya. Kemudian, sebelum 6 bulan dari waktu transaksi

tersebut, wanita tersebut melahirkan. Atau sang tuan yang menjual mengklaim bahwa anak yang lahir tersebut adalah buah hubungannya dengan sang budak miliknya dan klaim yang demikian dibenarkan oleh orang yang membeli budak tersebut. Dalam kasus yang demikian, maka anak yang lahir tersebut adalah milik tuan yang menjual budak wanita tersebut. Dengan demikian, budak wanita yang melahirkan tersebut berstatus sebagai *ummu walad*. Oleh karena itu, transaksi penjualan budak wanita tersebut batal dan tidak sah.

2. Salah seorang yang melakukan transaksi melakukan *istibra* terhadap budak wanita tersebut. Lebih dari 6 bulan sejak budak tersebut berhubungan badan dengan tuan yang membelinya, sang budak melahirkan. Dalam kasus yang demikian, maka anak yang lahir tersebut adalah milik tuan yang membelinya dan status budak tersebut adalah *ummu walad* dari tuan yang membelinya.
3. Jarak antara budak tersebut melahirkan dengan akhir masa *istibra* lebih dari 6 bulan, namun jarak antara melahirkan dengan waktu pertama kali melakukan hubungan badan dengan tuan yang membelinya kurang dari 6 bulan. Dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tersebut tidak dapat dinasabkan kepada salah seorang diantara keduanya. Meski demikian, anak yang lahir tersebut milik tuan yang membeli budak wanita tersebut. Dalam kasus yang demikian, transaksi jual belinya tidak bisa dibatalkan. Sebab secara *zhahir*, kehamilan terjadi disaat sang budak sudah menjadi milik sang tuan yang membelinya.

Jika keduanya (tuan yang menjual dan tuan yang membeli) mengklaim anak yang dilahirkan, maka anak tersebut tetap milik tuan yang membeli budak wanita tersebut, meski ada kemungkinan anak tersebut berasal dari yang menjual.

Jika sang tuan yang menjual mengklaim bahwa anak tersebut adalah buah hubungannya dengan sang budak,

kemudian klaim tersebut dibenarkan oleh sang tuan pembeli, dalam kasus yang demikian, maka anak tersebut milik tuan yang menjual budak wanita dan hukum menjual budak tersebut menjadi tidak sah. Jika klaim tersebut tidak diterima oleh tuan yang membelinya, maka dalam masalah kepemilikan anak yang lahir, yang dimenangkan adalah pengakuan sang tuan yang membeli. Sebab secara *zhahir* kepemilikan atas budak wanita tersebut telah beralih ke tangan tuan yang membeli. Maka klaim tuan yang menjual yang bersifat membatalkan apa yang menjadi hak tuan yang membeli tidak dapat diterima. Kasusnya sama dengan; jika setelah dijual, sang tuan mengaku bahwa budak wanita tersebut telah dighashab atau telah dimerdekakan, dalam kasus yang demikian, apakah nasab anak tersebut bisa dinisbatkan kepada tuan yang menjualnya. Dalam kasus yang demikian, ada 2 riwayat:

1) Anak tersebut dinasabkan kepada tuan yang menjual budak wanita tersebut. Sebab klaim yang demikian bermanfaat untuk sang anak dan tidak menimbulkan mudharat kepada tuan yang membeli budak wanita tersebut. Dengan demikian, pengakuan sang tuan penjual diterima.
2) Klaim yang demikian tidak diterima, sebab menimbulkan mudharat kepada tuan yang membeli budak wanita tersebut. Sebab, jika budak tersebut dimerdekakan, maka ayah sang budak yang lebih berhak mendapatkan waris dibandingkan sang tuan yang membelinya. Oleh karena itu, jika ada dua orang budak mengaku bersaudara, maka klaim yang demikian tidak bisa diterima kecuali jika ada bukti yang mendukung.

4. Sang budak melahirkan setelah 6 bulan sejak terjadinya hubungan badan dengan tuan yang membelinya dan sebelum

dilakukan *istibra*. Dalam kasus yang demikian, anak yang lahir tersebut dinasabkan kepada sang tuan yang membeli budak. Jika tuan yang menjual mengklaim bahwa anak tersebut adalah buah dari hubungannya dengan sang budak dan klaim tersebut dibenarkan oleh tuan yang membeli, maka anak tersebut dinasabkan kepada sang tuan yang menjual dan hukum penjualan budak tersebut tidak sah. Jika klaim penjual diingkari oleh tuan yang membeli budak tersebut, maka yang diterima adalah pengakuan tuan yang membeli. Jika keduanya masing-masing mengklaim bahwa anak yang lahir bukan benihnya, jika pakar nasab menyatakan berasal dari keduanya, maka dinasabkan kepada keduanya. Jika demikian, maka hukum penjualan budak wanita tersebut menjadi tidak sah dan budak tersebut statusnya menjadi *ummu walad* bagi tuan yang menjualnya. Sebab dengan demikian, dapat dipastikan bahwa sang budak saat dijual dalam kondisi hamil.

5. Jika jarak antara melahirkan dengan transaksi jual beli ternyata kurang dari 6 bulan, dan sang tuan yang menjual tidak menyatakan bahwa dia pernah menggauli budak tersebut, maka hukum penjualan budak tersebut sah. Dan anak yang lahir adalah milik tuan yang membeli budak wanita tersebut. Jika tuan yang menjual mengklaim bahwa anak tersebut buah hubungannya dengan sang budak, maka hukumnya sama dengan hukum pada masalah ketiga.

1363. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Wanita yang suaminya meninggal dunia, tidak boleh mengenakan wewangian, perhiasan, menginap di selain rumahnya dan mengenakan celak mata serta mengenakan niqab."

Perilaku yang demikian (tidak mengenakan wewangian, perhiasan, menginap di selain rumahnya dan lain-lain) disebut dengan istilah *ihdaad* (masa berkabung). Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara ulama tentang wajibnya seorang wanita menjalani *ihdaad* atas wafatnya sang suami. Hanya seorang ulama yang berpendapat bahwa wanita tersebut tidak wajib menjalani *ihdaad,* yaitu Al Hasan. Pendapat yang demikian dianggap *syadz* (aneh) dan bertentangan dengan sunnah. Oleh karena itu, pendapat yang demikian diabaikan.

Tidak ada perbedaan dalam menjalani kewajiban *ihdaad* antara wanita merdeka dengan wanita yang berstatus budak dan juga tidak ada perbedaan antara wanita yang masih kecil atau sudah dewasa, antara wanita yang beragama Islam atau non muslimah. Ulama ahli ra'yi dalam masalah ini berpendapat bahwa wanita yang beragama non Islam dan wanita yang masih kecil tidak terkena kewajiban menjalani *ihdaad* (masa berkabung). Sebab kedua wanita tersebut bukan *mukallaf* (tidak menjadi objek ketentuan hukum syariah).

Dalil kami dalam masalah ini adalah keumuman yang terkandung dalam hadits-hadits yang akan kami sebutkan. Di sisi lain, tidak ada perbedaan antara *mukallaf* dengan bukan *mukallaf* dalam hal kewajiban menjauhi perbuatan yang diharamkan, seperti kewajiban menjauhi khamer dan zina. Perbedaan diantara keduanya hanya dalam masalah dosa. Demikian pula dalam masalah *iddah.* Sebab dalam hal nikah, hak wanita dzimmi (non islam) sama dengan hak wanita muslimah.

Pasal: Seorang wanita tidak ada kewajiban menjalani *ihdaad,* jika yang meninggalnya bukan suaminya. Oleh karena itu, seorang wanita yang berstatus sebagai *ummu walad* tidak wajib menjalani *ihdaad* jika tuannya meninggal dunia. Imam Ibnul Al Mundzir

berkata:[86] Setahuku, tidak ada perbedaan pendapat dalam ketentuan yang demikian. Seorang wanita yang berstatus budak yang pernah berhubungan badan dengan tuannya tidak wajib menjalani *ihdaad* jika tuannya meninggal dunia. Demikian juga dengan wanita yang disetubuhi dengan secara syubhat dan wanita yang berzina. Kedua wanita ini tidak wajib menjalani *ihdaad.* Dasarnya adalah hadits Nabi ﷺ,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan Hari Kiamat melakukan ihdaad (berkabung) lebih dari tiga hari kecuali jika yang meninggal adalah suaminya. Jika suaminya yang meninggal dunia, maka masa iddahnya adalah 4 bulan 10 hari.'[87]

Tidak ada kewajiban menjalani *ihdaad* bagi wanita yang dithalak *raj'i.* Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama dalam masalah ini. Sebab istri yang statusnya sedang menjalani *iddah* thalak *raj'i,* statusnya masih istri dari suami yang menceraikannya. Oleh karena itu, selama menjalani masa *iddah,* dia boleh berhias dihadapan suaminya, seperti disaat belum dijatuhkannya thalak oleh sang suami. Wanita yang dinikahi dengan hukum nikah yang *fasid* juga tidak wajib menjalani *ihdaad,* jika suami dalam pernikahannya tersebut wafat. Sebab pada hakikatnya, wanita tersebut bukan istrinya.

---

[86] Lih. *Al-Ijma'* karya Imam Ibnu Al Mundzir (96/453).

[87] Riwayat ini telah ditakhrij di awal kitab, yaitu dalam kitab iddah .

Pasal: Seorang wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* (berkabung) dilarang melakukan hal-hal yang biasanya bisa menarik lawan jenis untuk melakukan aktifitas seksual. Hal yang demikian disimpulkan menjadi 4 hal:

1. Mengenakan wewangian. Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama bahwa wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* haram hukumnya mengenakan wewangian. Hal yang demikian didasari oleh pernyataan Rasulullah ﷺ dalam haditsnya,

   لاَ تَمُسُّ طِيْبًا إِلاَّ عِنْدَ أَدْنَى طُهْرِهَا، إِذَا طَهُرَتْ مِنْ حَيْضِهَا بِنُبْذَةٍ مِنْ قُسْطٍ أَو اظْفَارٍ.

   "Jangan menyentuh wewangian, kecuali jika baru saja selesai menjalani masa haid. Yaitu sedikit dari wewangian qusth (sejenis cendana yang digunakan untuk membuat asap yang wangi) atau azhfar (sejenis wewangian)." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[88]

   Zainab binti Ummu Salmah meriwayatkan, dia berkata: Aku pernah masuk menemui Ummu Habibah, istri Nabi ﷺ, yaitu saat ayahnya yang bernama Abu Sufyan wafat. Ummu Habibah meminta diambilkan minyak wangi yang bercampur dengan minyak wangi kuning atau lainnya. Kemudian dia mengoleskan kepada seorang budak wanita serta mengusapkan ke kedua pipinya seraya berkata, "Demi Allah, sebenarnya aku

---

[88] HR. Al Bukhari dalam pembahasan: Haid, bab: Hukum mengenakan wewangian disaat ia mandi setelah selesai haid. (1/Hadits, 313/*Fathu*).

Lih. *Athraful hadits* dan Muslim, pembahasan: Thalak, (2/66/11227) Abu Daud dalam *Sunan*-nya (2/2302); Ibnu Majah dalam pembahasan: Thalak (1/Hadits. 2087); Ahmad dalam kitab *Musnad*nya (5/285) (6 /408). .

tidak memerlukan wewangian ini. Hanya saja aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda dari atas mimbar:

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ تُحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

'Tidak dihalalkan bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhirat berkabung atas seorang mayat lebih dari tiga hari, kecuali jika yang meninggal adalah suaminya, maka dia harus berkabung selama 4 bulan 10 hari'." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[89]

Sebab, wewangian akan membangkitkan gairah seksual lawan jenis. Oleh karena itu, wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* tidak boleh mengenakan minyak-minyak yang bersifat wewangian, seperti minyak mawar, minyak banfas, minyak yasmin (melati), albaan dan minyak-minyak yang memiliki fungsi yang sama, yaitu wewangian. Mengenai minyak-minyak yang tidak biasa digunakan sebagai minyak wewangian, seperti minyak goreng, *syairaj*, minyak samin dan minyak-minyak sejenis tidak masalah jika digunakan oleh wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad*. Sebab minyak-minyak tersebut tidak dianggap sebagai minyak wangi.

2. Wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* dilarang melakukan hal-hal yang bisa dianggap sebagai perilaku berhias. Menjauhi perilaku yang demikian menurut kebanyakan ulama hukumnya

---

[89] HR. imam Bukhari dalam *shahih*nya, dalam kitab janaa-iz (2/99). Muslim (Pembahasan: Thalak, 2/58 . 1122, 1124).

wajib. Diantara yang berpendapat demikian adalah Ibnu Umar ﷺ, Ibnu Abbas ﷺ, Atha`. Sekelompok ulama menganggap perilaku berhias hukumnya makruh dan melarang perbuatan yang demikian.

Perilaku berhias dapat dibagi menjadi 3 kelompok:

1. Perbuatan yang dianggap sebagai berhias. Oleh karena itu, seorang wanita yang sedang menjalani masa *iddah* dilarang mengenakan pacar (pemerah kuku), memerahkan pipinya dengan alat pemerah dan hal-hal lain yang bersifat menonjolkan kecantikannya. Termasuk mengenakan celak mata bukan untuk alasan kesehatan.

Hal yang demikian didasari oleh apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah: Sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda,

الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لاَ تَلْبَسُ الْمُعَصْفَرَ مِنَ الثِّيَابِ وَلاَ الْمُمَشَّقَ وَلاَ الْحُلِّيَّ وَلاَ تَخْتَضِبُ وَلاَ تَكْتَحِلُ.

"Wanita yang suaminya meninggal dunia tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup dengan warna kuning, tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup warna merah, tidak boleh mengenakan perhiasan, menggunakan pemerah kuku dan tidak boleh mengenakan celak." Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i dan Imam Abu Daud.[90]

Ummu Athiyyah ﷺ meriwayatkan: Sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda,

---

[90] HR. Abu Daud dalam pembahasan: Thalak. (2/Hadits. 2340). An-Nasa`i dalam *Sunan*-nya (6/Hadits. 3537). Ahmad dalam *Musnad*nya (6/302) sanadnya *shahih*.

لاَ تُحِدُّ الْمَرْأَةُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ فَإِنَّهَا تُحِدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلاَ تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوْغًا إِلاَّ ثَوْبَ عَصْبٍ وَلاَ تَكْتَحِلُ وَلاَ تَمَسُّ طِيْبًا إِلاَّ عِنْدَ أَدْنَى طُهْرِهَا إِذَا طَهُرَتْ مِنْ حَيْضِهَا بِنُبْذَةٍ مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ.

"Tidak halal bagi seorang wanita berkabung atas seorang mayat selama lebih dari tiga hari kecuali karena kematian suami, yaitu selama empat bulan sepuluh hari. Selama itu dia tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian yang sangat sederhana. Dia juga tidak boleh memakai celak mata dan juga tidak boleh memakai wewangian, kecuali hanya sedikit dari qusth (sejenis cendana yang digunakan untuk membuat asap yang wangi) atau azhfar (sejenis wewangian)." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[91]

Diriwayatkan dari Ummu Salamah, dia berkata: Seorang wanita datang menemui Rasulullah ﷺ dan bertanya, "Wahai Rasulullah, putriku baru saja ditinggal mati suaminya, lalu dia mengeluhkan matanya, apakah kami boleh memakaikannya sifat mata?"

Rasulullah ﷺ menjawab, *"Tidak."* Beliau menyatakannya sebanyak dua atau tiga kali. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[92]

---

[91] Hadits ini telah ditakhrij.

[92] HR. Al Bukhari dalam pembahasan: Thalak (9/Hadits. 5336/*Fathul Baari*) Muslim dalam pembahasan: Thalak (2/1124).

Ummu Salamah meriwayatkan, dia berkata: Ketika Abu Salamah meninggal dunia, Rasulullah ﷺ masuk menemuiku. Saat itu, aku telah mengenakan sesuatu di mataku. Melihat hal yang demikian, Rasulullah ﷺ berkata, *"Apa ini, wahai Ummu Salamah."*

Aku jawab, "Ini hanyalah *shabr* yang tidak wangi di dalamnya."

Beliau menjawab, *"Ia membuat wajah terlihat lebih muda, jangan kamu gunakan kecuali di malam hari dan jangan digunakan di siang hari. Jangan kamu menghias rambutmu dengan wewangian atau dengan pacar, karena itu termasuk perilaku mewarnai."*

Kemudian aku bertanya, "Jika demikian, dengan apa aku boleh menyisir (menghias) rambutku."

Rasulullah ﷺ menjawab, *"Dengan daun bidara. Kamu dapat menutupi kepalamu dengan itu."*[93]

Selain itu, celak adalah alat berhias bagi kaum wanita. Perhiasan akan mengundang keinginan lawan jenis melakukan aktifitas seksual. Dengan demikian, celak memiliki fungsi yang sama dengan wewangian dari sisi dapat menggerakkan keinginan seksual lawan jenis, bahkan lebih.

Diceritakan dari sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i bahwa wanita yang berkulit hitam boleh mengenakan celak

---

[93] HR. Abu Daud dalam *Sunan*-nya (2/Hadits. 2305). An-Nasa`i dalam pembahasan: Thalak (6/Hadits. 3539). Dari jalur periwayatan Ibnu Wahab dari Makhramah, dari ayahnya, dari Al Mughirah bin Dhahaak, Ahmad bin Umar berkata: Ummu Hakim binti Asy-Syad mengabarkan kepadaku dari ibunya, "sesungguhnya suaminya...." Kemudian dia menceritakan hadits tersebut. Hadits ini sanadnya *dha'if.* Al Mughirah bin Adh-Dhahaak dan Ummu Hakim binti Asyad dan ibunya adalah sosok yang tidak dikenal dalam periwayatan hadits. Demikian komentar yang dinyatakan oleh Imam Adz-Dzahabi dalam kitab *Al Mizan* dan juga Imam Ibnu Hajar dalam kitab *At-Taqrib.*

berwarna hitam. Fatwa yang demikian bertentangan dengan hadits-hadits yang ada. Sebab meski memiliki warna yang hampir sama, namun keberadaan celak akan lebih memperindah.

Jika kondisi wanita yang sedang menjalani *ihdaad* memaksanya untuk mengenakan celak berbahan dasar batu hitam untuk pengobatan, maka dia boleh mengenakannya di malam hari dan tidak boleh pada siang hari. Hal yang demikian dibolehkan sebagai keringanan menurut Imam Atha`, Imam An-Nakha'i, Imam Malik dan ulama ahli ra'yi. Dasarnya adalah sebuah riwayat dari Ummu Hakim binti Asad, dari ibunya bahwa suaminya wafat dan dia menderita sakit pada bagian matanya. Kemudian dia mengenakan celak dari *al jala*, setelah itu dia mengutus seorang budak wanita untuk bertanya kepada Ummu Salamah tentang celak yang terbuat dari *al jala*. Dia (Ummu Salamah) pun menjawab, "Jangan kamu melakukannya kecuali memang kondisi yang ada mengharuskan kamu mengenakannya. Jika terpaksa, maka kenakanlah di malam hari dan hilangkan di siang hari." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i.[94]

Larangan mengenakan celak yang berbahan dasar batu hitam menyala dikarenakan celak yang demikian digunakan untuk berhias. Mengenai celak yang biasa disebut dengan istilah *at-tautiya*[95] atau celak *al 'anzarut*[96] dan celak-celak yang sejenis

---

[94] Lih. takhrij hadits sebelumnya.

[95] Ia sering terdapat di dalam bumi (termasuk barang tambang), ada yang berwarna merah, hijau, dan kuning kemerah-merahan, ia bagus untuk memperkuat (ketajaman) mata.

[96] *'Anzarut* adalah *anzadzadut*, yaitu sejenis getah pohon yang tumbuh di negeri Persia, ia serupa dengan kemenyan sebuah lidi, rasanya pahit dan warnanya merah, cara penggunaannya ia dipatahkan dan cairan yang keluar darinya dialirkan ke mata. Lih. *Al Jami' Limufradaat Al Adawiyah.*

dengan keduanya, celak yang demikian tidak masalah jika digunakan oleh wanita yang sedang menjalani *ihdaad.* Sebab celak yang demikian, jika digunakan bukan memperindah, tapi malah memperburuk penampilan. Tidak masalah mengenakan *as-shabr* pada tubuh selain bagian wajah. Sebab jika dikenakan pada bagian wajah, maka efeknya akan memperindah wajah. Dengan demikian fungsinya akan sama dengan pewarna pipi. Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ berkomentar, *"Ia menjadikan wajah nampak lebih muda."*

Tidak ada larangan bagi wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* melakukan aktifitas yang bersifat membersihkan diri, seperti menggunting kuku, mencabut bulu ketiak, mencukur rambut dan juga tidak ada larangan mandi menggunakan daun bidara (yang memiliki fungsi lebih membersihkan) untuk mandi dan menyisir rambut. Dasarnya adalah apa yang dijelaskan dalam hadits Ummu Salamah. Sebab, perilaku yang demikian termasuk aktifitas membersihkan diri dan bukan berhias.

2. Perhiasan yang ada di baju. Wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* dilarang mengenakan pakaian yang dicelup dengan pewarna yang mana pewarnaan tersebut bersifat menghiasi baju, seperti yang dicelup dengan ushfur, za'faran dan pewarna-pewarna lain, seperti pewarna biru, merah dan lainnya yang fungsinya untuk memperindah baju. Dasarnya adalah hadits Nabi ﷺ,

لاَ تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوْغًا.

"Dia (wanita yang ditinggal mati suaminya) tidak dibolehkan mengenakan pakaian yang dicelup dengan warna."[97]
Juga sabda beliau ﷺ,

لاَ تَلْبَسُ الْمُعَصْفَرُ مِنَ الثِّيَابِ وَلاَ الْمُمَشَّقُ.

"Dia tidak dibolehkan mengenakan pakaian yang dicelup dengan warna kuning dan jangan mengenakan pakaian yang dicelup warna merah."

Mengenai pencelupan warna yang sifatnya tidak memperindah baju, seperti dengan warna hitam, hijau lusuh, pakaian yang dicelup dengan warna demikian dan warna-warna sejenis boleh digunakan oleh wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad.* Sebab pewarnaan yang demikian tidak dianggap sebagai berhias.

Mengenai bahan yang dicelup lebih dahulu, baru kemudian dijahit, hukumnya ada dua kemungkinan:

1. Haram digunakan, sebab tidak menghilangkan fungsi dari pencelupan, yaitu untuk memperindah. Kasusnya sama dengan bahan yang dijahit terlebih dahulu, setelah itu baru dicelup warna.
2. Tidak haram digunakan. Dasarnya adalah hadits Rasul ﷺ dalam riwayat Ummu Salamah, "Kecuali pakaian *ashab.*"[98][99] Al Qadhi menjelaskan bahwa pakaian *'ashab* adalah pakaian yang dicelupnya sebelum ditenun. Sebab dicelupnya sebelum jadi pakaian yang dijahit. Kondisinya

[97] Hadits ini ditakhrij sebelumnya di kitab iddah.
[98] Salah satu pakaian orang Yaman.
[99] HR. Muslim dalam pembahasan: Thalak (2/66/1127). Dari hadits Ummu Athiyyah, bukan hadits Ummu Salamah.

3. Perhiasan yang dikenakan. Semua bentuk perhiasan, termasuk cincin, haram hukumnya digunakan oleh wanita yang sedang menjalani *ihdaad.* Ini merupakan pendapat umum para ulama. Dasarnya adalah pernyataan Rasulullah ﷺ, وَلاَ الْحُلِيَّ *"Dia tidak pula (diperkenankan) mengenakan perhiasan."*

Menurut Imam Atha: Boleh mengenakan perhiasan yang terbuat dari perak, namun tidak boleh menggunakan perhiasan yang terbuat dari emas. Pendapat yang demikian tidak *shahih.* Sebab larangan Nabi ﷺ dalam hadits di atas bersifat umum, berlaku bagi seluruh perhiasan. Di sisi lain, perhiasan bersifat menambah kecantikan dan keelokan wanita yang mengenakannya. Perilaku yang demikian akan mendorong hasrat seksual lawan jenis.

Seorang wanita berkata, "Yang perlu mengenakan perhiasan adalah wanita yang kurang menarik."

Pasal: Perilaku ketiga yang terlarang dilakukan oleh wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* adalah mengenakan niqab atau yang sejenis dengannya, seperti burqa. Sebab wanita yang sedang menjalani masa *iddah,* posisinya sama dengan wanita yang sedang menjalani ihram. Wanita yang sedang menjalani ihram haram menggunakan niqab. Jika wanita tersebut memerlukan penutup wajah, maka hendaknya menggunakannya dengan tidak menempel pada wajahnya, sebagaimana yang boleh dilakukan oleh wanita yang sedang menjalani ihram.

Pasal: Perilaku keempat yang haram dilakukan oleh wanita yang sedang menjalani masa *ihdaad* adalah menginap di rumah orang lain.

Diantara yang mewajibkan wanita yang suaminya wafat menjalani masa *iddah* di rumahnya sendiri adalah Umar dan Utsman. Pendapat yang demikian juga diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud dan Ummu Salamah. Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Ats-Tsauri, Imam Al Auza'i dan Imam Ishaq juga menyatakan hal yang sama.

Imam Ibnu Abdil Barr menyatakan: Pendapat yang demikian juga dianut oleh sekelompok ulama di Hijaz, Syam, Irak dan Mesir.

Jabir bin Zaid dan Imam Al Hasan berpendapat bahwa wanita tersebut bebas menjalani masa *iddah* dimana saja sesuai dengan keinginannya. Pendapat yang demikian diriwayatkan dari Imam Ali, Ibnu Abbas, Jabir dan Aisyah. Ibnu Abbas mengatakan: Ayat ini menghapus ketentuan wanita yang suaminya wafat wajib menjalani *iddah* di rumah keluarganya dan tidak memberikan penjelasan mengenai wasiatnya. Jika mau, wanita tersebut boleh keluar. Dasarnya adalah firman Allah,

فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ

"Akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang makruf terhadap diri mereka. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (Qs. Al Baqarah [2]: 240).

Imam Atha mengatakan: Kemudian datang ketentuan mengenai warisan dan penghapusan mengenai kewajiban menempati rumahnya.

Dengan demikian, wanita tersebut boleh menjalani *iddah* dimana saja. Keduanya diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[100]

Dalil kami dalam masalah ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Furai'ah binti Malik bin Sanan, saudari As-Sa'id Al Khudhri: Sesungguhnya dia pernah datang menemui Rasulullah ﷺ. Dia mengabarkan kepada Nabi ﷺ bahwa suaminya wafat. Kemudian dia meminta kepada Rasulullah ﷺ agar dapat kembali kepada keluarganya. Sebab, saat meninggal dunia, sang suami (keduanya) tidak memiliki rumah dan tidak meninggalkan nafkah.

Kemudian Rasulullah ﷺ berkata, *"Ya, boleh."*

Furai'ah berkata: Kemudian aku keluar hingga aku tiba di sebuah ruangan atau di masjid. Saat itu, Rasulullah ﷺ memanggilku dan bertanya, *"Bagaimana ceritamu?"*

Kemudian aku mengulang kisahku kepada beliau. Setelah itu, beliau berkata,

امْكُثِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ.

"Diamlah di rumahmu hingga kamu selesai menjalani kewajiban sebagai wanita yang suaminya wafat." Kemudian aku menjalani masa *iddah* selama 4 bulan 10 hari.

Ketika Utsman ؓ mengutus seseorang untuk bertanya tentang masalah tersebut kepadaku, aku pun menceritakannya. Dan Utsman ؓ memutuskan perkara yang sama dengan keputusan yang pernah aku terima dari Rasulullah ﷺ.

Hadits ini diriwayatkan oleh Malik dalam *Muwaththa*`-nya dan oleh Al Atsram, dan ia merupakan hadits yang shahih.[101] Utsman ؓ

---

[100] HR. Abu Daud (2/Hadits. 2301). Sanadnya *shahih*.

[101] HR. Abu Daud dalam pembahasan: Thalak (2/Hadits. 2300); At-Tirmidzi dalam pembahasan: Thalak (3/1204); An-Nasa`i dalam pembahasan: Thalak

pun memberikan keputusan yang sama dihadapan sekelompok sahabat dan tidak ada seorang pun diantara mereka yang mengingkari keputusan Utsman ﷺ.

Jika demikian, maka seorang wanita wajib menjalani *iddah* di rumah yang dia tinggali saat suaminya wafatnya. Tidak ada masalah, apakah rumah tersebut adalah milik sang suami atau rumah yang disewa oleh sang suami atau dipinjamkan oleh orang lain. Sebab Nabi ﷺ berkata kepada Furai'ah, *"Diamlah di rumahmu!"* Saat itu, rumah yang ditempati oleh Furai'ah bukan milik suaminya. Dalam satu riwayat disebutkan bahwa kalimat yang diucapkan oleh Nabi ﷺ saat itu adalah, *"Diamlah di rumah yang kamu menerima kabar wafatnya di rumah tersebut."* Pada redaksi lainnya disebutkan, *"Lakukanlah iddah di tempat yang mana kabar tersebut datang padamu."*

Jika wanita tersebut menerima berita wafatnya sang suami pada saat dia tidak sedang di rumah, maka dia wajib kembali ke rumahnya dan menjalani masa *iddah* di rumah tersebut.

Sa'id bin Al Musayyab dan Imam Nakha'i berpendapat bahwa wanita tersebut jangan pergi dari tempat yang mana dia menerima berita tentang wafatnya sang suami, sesuai dengan ketentuan yang ada dalam lafazh hadits Nabi ﷺ.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah perkataan Rasulullah ﷺ, امكثي في بيتك *"Diamlah di rumahmu."* Pernyataan Nabi ﷺ dalam riwayat yang lain menjadi penguat ketentuan ini dalam masalah ini. Sebab ketentuan tentang satu peristiwa tidak bersifat umum. Dengan demikian, tidak mungkin dipahami secara umum. Sebab tidak mungkin, jika wanita tersebut menerima berita tersebut di pasar, di jalan atau di padang pasir, maka dia harus menjalani masa *iddah* ditempat-tempat tersebut.

(6/Hadits. 3528); Imam Ibnu Majah dalam pembahasan: Thalak (1/Hadits. 2031); Imam Malik dalam kitab *Al Muwaththa'* (2/87/591) sanadnya *shahih*.

Pasal: Jika wanita tersebut khawatir rumah yang ditempatinya ambruk, tenggelam atau sejenisnya hingga rumah tersebut tidak layak huni, atau pemilik rumah (yang meminjamkan) mengambil kembali rumahnya, atau masa kontrak rumah tersebut habis dan tidak diperpanjang, atau sang pemilik rumah sewaan meminta bayaran sewa yang tidak sesuai dengan harga pasaran, dalam kasus yang demikian, wanita tersebut boleh pindah dari rumah tersebut. Wanita tersebut tidak wajib mengontrak rumah untuk menjalani masa *iddah*. Yang wajib dia lakukan adalah tinggal di sebuah rumah untuk menjalani masa *iddah*. Dalam kasus yang demikian, wanita tersebut boleh tinggal dimana saja untuk menjalani masa *iddah*. Hal yang demikian dijelaskan oleh Al Qadhi.

Abu Al Khaththab menjelaskan: Hendaknya wanita tersebut pindah ke tempat yang paling dekat dari rumahnya yang dia tinggalkan untuk menjalani masa *iddah*. Ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Sebab itulah tempat terdekat. Kasusnya sama dengan orang yang wajib mengeluarkan zakat, sementara di daerah tempat tinggalnya tidak ada mustahiq zakat. Dalam kasus yang demikian, pemberian zakat tersebut dialihkan ke daerah terdekat.

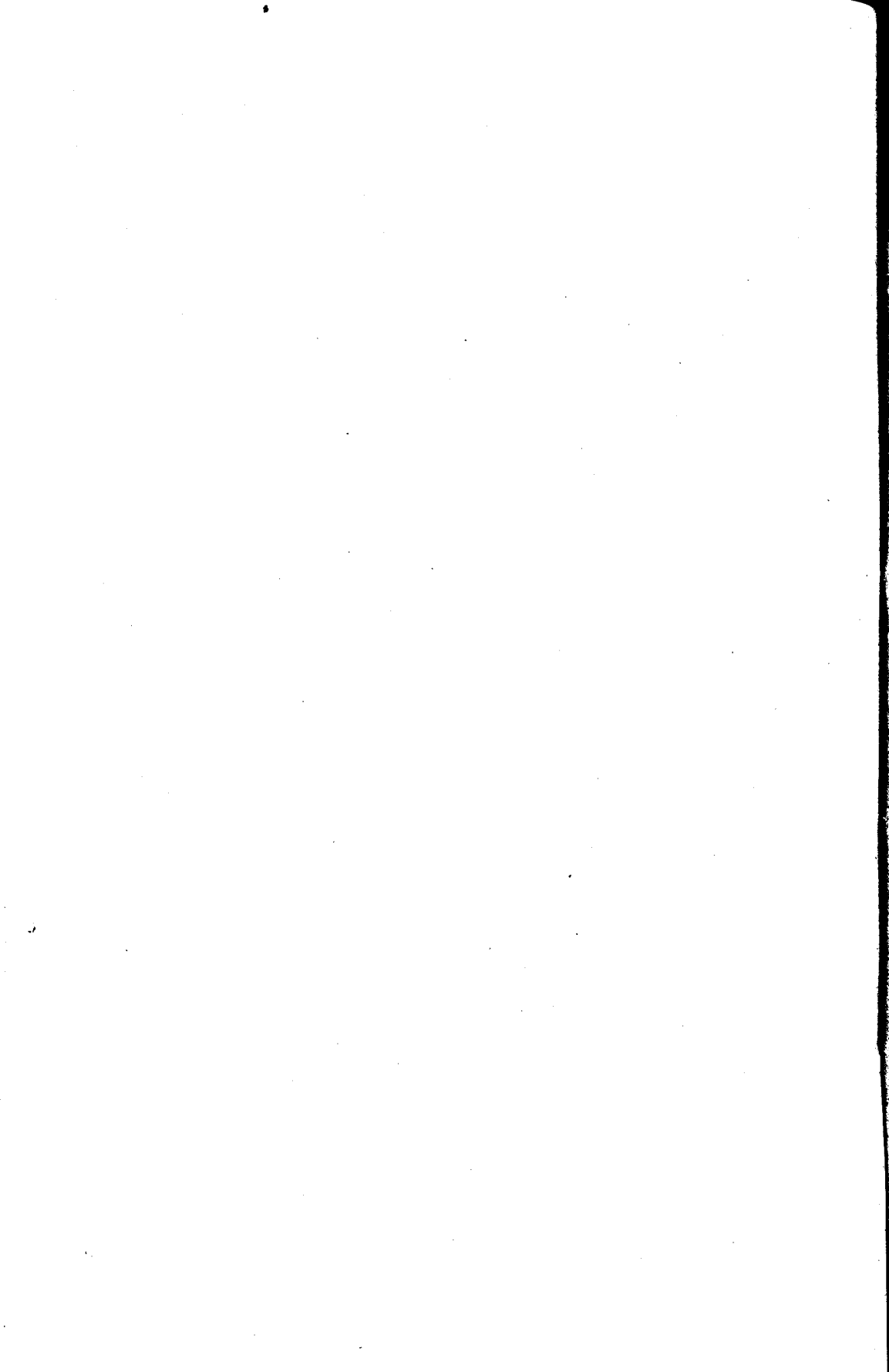
Dalil kami dalam masalah ini adalah kewajiban untuk diam di rumah tersebut untuk menjalani masa *iddah* tidak dapat dilaksanakan dengan sebab udzur. Dalam kasus yang demikian, tidak ada ketentuan dari syara' mengenai tempat pengganti bagi wanita tersebut untuk menjalani masa *iddah*. Oleh karena itu, tidak ada tempat yang wajib dia jadikan sebagai tempat menjalani *iddah*. Kasusnya sama dengan orang yang tidak wajib haji karena kondisinya yang lemah, seperti kasus tidak terpenuhinya syarat dalam i'tikaf di masjid.

Apa yang mereka fatwakan (harus pindah ke tempat terdekat) tidak memiliki landasan dalil. Sebab, meski dia menjalani masa *iddah* di tempat terdekat dari rumah yang ditinggalkannya, tetap saja perilaku yang demikian tidak dapat dianggap menjalani masa *iddah* di rumahnya. Kasusnya berbeda dengan kasus ketiadaan mustahiq zakat. Sebab dalam zakat, yang dituju dari pemberian zakat adalah memberikan manfaat kepada pihak terdekat. Jika pemberian zakat tersebut dialihkan ke tempat terdekat, maka itu sudah memenuhi tujuan dari pemberian zakat.

Pasal: Para sahabat kami mengatakan: Tidak ada kewajiban memberikan tempat tinggal bagi istri yang suaminya wafat, jika kondisinya tidak hamil. Pendapat ini hanya satu riwayat.

Jika istri yang suaminya wafat tersebut sedang dalam kondisi hamil, maka dalam masalah ini ada dua riwayat. Imam Asy-Syafi'i dalam kasus ini memiliki dua *Qaul* (pendapat). Dasar kewajibannya ditetapkan berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ

"Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan istri, hendaknya berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya)...." (Qs. Al Baqarah [2]: 240). Sebagian masa tersebut dihapus, maka sisanya adalah wajib. Sebab Nabi ﷺ memerintahkan kepada Furai'ah untuk tinggal di rumahnya tanpa harus meminta izin kepada ahli waris. Jika tidak wajib memberikan tempat tinggal, maka dia tidak boleh tinggal di rumah tersebut kecuali atas izin ahli waris.

menjalani masa *iddah* dan biaya untuk tempat tinggal tersebut diambil dari harta si mayit. Jika mereka (ahli waris) tidak melakukan hal yang demikian, maka hakim wajib memberitahu kepada mereka tentang hak istri tersebut. Wanita yang sedang menjalani masa *iddah ihdaad* tersebut tidak boleh pindah dari rumah yang ditempatinya tanpa udzur, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Jika para ahli waris sepakat untuk memindahkan sang istri, kebijakan yang demikian tidak boleh dilakukan, meski dengan persetujuan sang istri. Sebab bertempat tinggal di rumah tersebut untuk menjalani masa *ihdaad* adalah hak Allah ﷻ. Sebab dia wajib bertempat tinggal di rumah tersebut untuk menjalani *ihdaad, ihdaad* termasuk hak Allah ﷻ. Dengan demikian, kedua belah pihak (ahli waris dan sang istri) tidak dapat membatalkan sesuatu yang menjadi hak Allah ﷻ.

Kasusnya berbeda dengan rumah tinggal pernikahan yang menjadi hak keduanya. Sebab lain, rumah tempat tinggal tersebut termasuk bagian dari prosesi *ihdaad*. Oleh karena itu, kedua pihak tersebut tidak dapat membatalkan kewajiban sang istri untuk bertempat tinggal di rumah tersebut, seperti kewajiban-kewajiban yang lain dalam *ihdaad*. Dengan demikian, para ahli waris tidak boleh mengeluarkan istri si mayit dari rumah tersebut kecuali jika wanita tersebut melakukan perbuatan yang keji. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ

"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang...." (Qs. At-Thalaq [65]: 1).

Maksudnya, wanita tersebut sering mencaci maki dan menghina kerabat suaminya atau melakukan hal-hal sejenis. Pendapat yang demikian merupakan pernyataan Ibnu Abbas ﷺ dan termasuk pendapat yang dianut oleh kebanyakan ulama. Menurut Ibnu Mas'ud bahwa maksud kata *fahisyah* dalam ayat tersebut adalah perbuatan zina, sesuai dengan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةً مِّنكُمۡۖ

"Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaknya ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya)." (Qs. An-Nisaa` [4]: 15). Maksud mengeluarkan mereka adalah mengeluarkan mereka untuk dikenakan hukuman hadd zina, kemudian dikembalikan lagi ke tempatnya semula.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah ayat ini mengharuskan wanita tersebut dikeluarkan dari tempat tinggalnya. Ini tidak terwujud dalam apa yang keduanya katakan. Mengenai kata *fahisyah*, kata tersebut digunakan untuk zina dan juga untuk perkataan-perkataan lain yang keji. Ketika hendak menggambarkan seorang yang perkataannya buruk, mereka (orang Arab) mengungkapkannya dengan kalimat, أَفْحَشَ فُلاَنٌ فِي مَقَالِهِ "Si fulan telah berbuat fahisy dalam perkataannya". Oleh karena itu, diriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa Aisyah ﷺ pernah berkata kepada Nabi ﷺ,

يَا رَسُوْلَ اللهِ قُلْتَ لِفُلاَنٍ: بِئْسَ أَخُو الْعَشِيْرَةِ، فَلَمَّا دَخَلَ أَلَنْتَ لَهُ الْقَوْلَ، فَقَالَ: يَا عَائِشَةَ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الفَحِشَ وَلاَ التَّفَحُّشَ.

"Ya Rasulullah, engkau telah mengatakan tentang si fulan bahwa lelaki paling buruk pada sebuah keluarga. Namun, ketika orang tersebut datang, engkau melembutkan perkataan kepadanya?" Beliau bersabda, *"Wahai Aisyah! Sesungguhnya Allah ﷻ tidak menyukai perkataan yang melewati batas."*[102]

Berdasarkan keterangan ini, maka para ahli waris boleh memindahkan sang istri dari satu ruangan ke ruangan yang lain, namun masih tetap berada dalam rumah yang sama. Jika rumah yang dijadikan tempat tinggal luas dan lebar. Jika kebijakan tersebut tidak dapat dilakukan dan para ahli waris tidak aman dari sikap dan perilaku sang istri yang amat sangat mengganggu, maka mereka boleh memindahkannya ke rumah yang lain.

Sebagian para sahabat kami berpendapat bahwa para ahli warislah yang harus pindah. Sebab, penempatan sang istri di rumah tersebut hukumnya wajib dan mereka (ahli waris) tidak memiliki kewajiban untuk tinggal di rumah tersebut. Namun nash yang ada menunjukkan bahwa istri tersebutlah yang harus dikeluarkan. oleh karena itu, tidak boleh kepada ketentuan lain yang bertentangan dengan apa yang dinyatakan dalam nash. Di sisi lain, perbuatan yang membuat tidak nyaman adalah perbuatan sang istri. Maka, dialah yang harus

---

[102] HR. Abu Daud dalam pembahasan: Adab (4/Hadits. 4792). Dengan lafazh yang sama; Al Bukhari mengeluarkan riwayat ini dalam pembahasan: Adab (10/Hadits. 6032); Muslim mengeluarkan riwayat ini dalam pembahasan: Berbakti dan silaturrahmi (4/73/2002) dengan hadits yang sama; Imam Malik dalam *Al Muwaththa* (2/4/903, 904) dan Ahmad dalam *Musnad*nya (6/230).

dikeluarkan. Jika anggota keluarga yang malah melakukan perbuatan-perbuatan yang membuat sang istri menjadi tidak nyaman, maka merekalah yang dipindahkan, bukan sang istri. Sebab, bukan wanita tersebut yang melakukan perbuatan yang mengganggu. Oleh karena itu, sesuai dengan ketentuan nash, maka bukan wanita tersebut yang dikeluarkan. Sebab merekalah yang melakukan kesalahan. Oleh karena itu, merekalah yang harus dikeluarkan.

Jika rumah yang ditempati sang istri bukan milik suami yang meninggal, namun pemilik rumah mengizinkan sang istri untuk menempatinya secara cuma-cuma, maka sang istri wajib menjalani masa *iddah* di rumah tersebut. Jika sang pemilik menolak dan tidak mengizinkan sang istri menempati rumah tersebut kecuali dengan pembayaran sewa, maka sang istri harus membayarnya. Uang sewa rumah tersebut dibayar dari harta suaminya yang telah meninggal. Kecuali jika ada orang lain yang mau membayarkannya. Dalam kondisi yang demikian –bisa dibayar dari harta suaminya atau dibayarkan oleh orang lain– maka sang istri wajib menjalani *iddah* di rumah tersebut.

Jika pemilik rumah tersebut memindahkannya atau meminta sewa diatas harga normal, maka para ahli waris wajib menyediakan rumah untuk sang istri, jika suami yang meninggal dunia memiliki harta peninggalan yang dapat digunakan untuk menyewa rumah. Sebab hak sang istri untuk menetap disebuah rumah untuk menjalani masa *iddah* lebih didahulukan dari hak ahli waris terhadap harta peninggalan si mayit. Jika sang istri memilih untuk pindah dari rumah yang disediakan oleh ahli waris, maka sang istri boleh melakukannya. Sebab, menetapnya sang istri di rumah adalah hak, bukan sebuah kewajiban. Rumah yang sebenarnya wajib dijadikan sebagai tempat menjalani masa *iddah* adalah rumah yang ditempati sang istri saat suaminya meninggal dunia. Jika rumah tersebut tidak bisa ditempati, maka gugurlah kewajiban tersebut. Tidak ada perbedaan, apakah rumah yang dahulu

sang istri tempati adalah rumah milik kedua orang tuanya, milik salah satu diantara keduanya atau milik orang lain.

Jika sebelumnya sang istri menetap di rumahnya, kemudian dia memilih menetap di rumah tersebut secara cuma-cuma, atau dengan sewa dan si wanita mengambil uang sewa tersebut dari harta suaminya yang meninggal, maka kebijakan yang demikian hukumnya boleh. Para ahli waris wajib membayarkan sewa rumah tersebut, jika sang istri memintanya. Jika sang istri meminta ditempatkan di selain rumah miliknya dan dia pindah ke rumah lain tersebut, maka dia (sang istri) boleh melakukannya. Sebab dia tidak wajib menyewakan rumah miliknya dan juga tidak wajib meminjamkannya. Jika demikian, maka para ahli waris wajib menyediakan tempat tinggal bagi sang istri untuk menjalani masa *iddah*nya.

Pasal: Jika kita beranggapan bahwa sang istri tidak berhak mendapatkan tempat tinggal, kemudian para ahli waris secara sukarela menempatkan sang istri di rumah milik suaminya yang meninggal dunia, atau yang menempatkannya adalah pemerintah atau pihak lain selain ahli waris, maka sang istri wajib tinggal di rumah tersebut untuk menjalani masa *iddah*.

Jika sang istri dilarang menempati rumah tersebut atau dimintai uang sewa, maka sang istri boleh pindah dari rumah tersebut ke tempat yang lain. Kasusnya sebagaimana yang telah kami sebutkan, yaitu jika ketika pemilik rumah memerintahkan sang istri keluar disaat masa sewanya habis. Tidak ada perbedaan, apakah sang istri mampu membayar sewa atau tidak. Sebab yang wajib dia lakukan adalah menempati sebuah rumah untuk menjalani masa *iddah*, bukan mendapatkan rumah.

Jika sang istri menempati rumah sang suami, kemudian ahli waris memintanya untuk keluar dari rumah tersebut dan memindahkannya ke rumah yang lain, maka sang istri tidak wajib menempati rumah yang disediakan oleh ahli waris. Demikian juga dalam kasus jika sang istri keluar dari rumah yang semula ditempatinya, atau dia keluar karena ada alasan yang membuatnya keluar, maka tidak ada kewajiban baginya menempati rumah yang baru tersebut. Tidak ada perbedaan, apakah yang menyediakannya adalah ahli waris mayit atau orang lain. Sebab kewajiban sang istri adalah menjalani masa *iddah* di rumah yang dia tempati saat suaminya meninggal dunia.

Demikian pula jika kita beranggapan bahwa dia berhak mendapatkan rumah untuk menjalani masa *iddah*, namun dia tidak dapat tinggal di rumah tersebut, kemudian dia disediakan rumah yang lain. Jika sang istri menginginkan rumah yang lain sebagai tempat menjalani masa *iddah*, maka para ahli waris wajib menyediakannya, baik dengan jalan disewa atau cara yang lain. Itupun jika suami yang meninggal dunia memiliki harta peninggalan yang cukup untuk membayar sewa rumah yang diinginkan sang istri. Pembiayaan rumah tersebut lebih didahulukan dibandingkan hak ahli waris atas harta si mayit. Sebab, menyediakan rumah tersebut pada hakikatnya adalah kewajiban yang dibebankan kepada si mayit. Kasusnya sama dengan utang si mayit.

Jika suami yang meninggal dunia memiliki utang yang jika dibayarkan akan menghabiskan seluruh harta peninggalan, maka biaya sewa rumah untuk menjalani *iddah* harus dipenuhi. Sebab kedudukannya sama dengan utang sang mayit. Setelah dibagi secara proposional, maka uang yang ada dipergunakan untuk sewa rumah untuk menjalani masa *iddah* sang istri.

Demikian pula ketentuan hukum bagi wanita yang dithalak, jika suaminya dipailitkan sebelum dia menjatuhkan thalak, kemudian

suaminya menthalak sang istri. Dalam kasus yang demikian, sisa harta yang ada dipersentasekan sesuai dengan pembagian porsinya dengan orang yang memiliki piutang kepada suaminya; untuk sewa rumah yang akan dipergunakan untuk menjalani masa *iddah* oleh istri yang dithalak tersebut. Ketentuan ini berlaku jika sang istri dithalak dalam kondisi hamil.

Jika ada yang mengatakan: Mengapa kalian tidak mendahulukan hak orang yang memiliki piutang kepada sang suami, padahal hak tersebut lebih dahulu ada?

Kami jawab: Sebab hak yang dimiliki oleh wanita ada tanpa keinginan sang wanita. oleh karena itu, sang wanita berserikat dengan orang-orang yang memiliki piutang. kasusnya sama dengan seorang yang *muflis* merusak harta milik seseorang atau sang *muflis* melakukan penyerangan.

Jika wanita tersebut meninggal dunia di rumah suaminya, maka jenazahnya tidak boleh dikeluarkan dari rumah tersebut. Sebab haknya bertalian dengan fisik rumah tersebut sebelum hak para piutang bertalian dengan rumah tersebut. Oleh karena itu, hak sang istri didahulukan dibandingkan hak para piutang sebagaimana haknya penggadai. Apabila para piutang itu menuntut untuk menjual tempat tersebut dan mengizinkan istri si mayit menempati tempat tersebut hingga selesai *iddah*, maka hal ini tidak diperbolehkan, karena istri si mayit berhak menempati tempat tersebut hanya apabila dalam keadaan hamil, sementara lamanya waktu hamil tidak dapat diketahui secara pasti, maka dia sama seperti menjual tempat tersebut namun tidak diperkenankan memanfaatkannya dalam waktu yang tidak diketahui.

Dan apabila ahli waris pembagian rumah yang ditinggali istri si mayit dengan cara yang dapat memberikan kemudharatan bagi istri si mayit maka hal tersebut tidak diperkenankan bagi para ahli waris. Sedangkan apabila mereka hanya ingin memberi garis-garis batasan

pembagian hak waris berkenaan rumah tersebut, tanpa adanya perobohan dan pembangunan, maka hal tersebut dibolehkan, karena perbuatan tersebut tidak memberikan kemudharatan bagi istri si mayit.

Pasal: Apabila kita berpendapat bahwa si wanita tetap boleh tinggal bersamaan (adanya permasalahan) para piutang dengan ketentuan lamanya waktu *iddah*, karena dia juga diperkenankan tetap tinggal di sana dengan lamanya waktu kebiasaannya melahirkan kandungan apabila dia dalam keadaan hamil.

Sementara apabila dia merupakan wanita yang dithalak, yang masuk ke dalam golongan orang-orang yang harus menjalani *quru`*, kami berpendapat bahwa dia berhak tetap menempati tempat tinggal tersebut, disesuaikan dengan kebiasaannya dalam menjalani quru`. Sedangkan apabila dia tidak memiliki kebiasaan tersebut, maka disesuaikan dengan kebiasaan kebanyakan wanita, yaitu 9 bulan bagi wanita hamil dan 3 bulan bagi yang menjalani *quru`*. Atau disesuaikan dengan masa hamil yang tersisa, karena tidak mungkin untuk mengakhirkan pembagian untuk hak para piutang.

Apabila telah ditetapkan (dibagikan) sesuai hal itu semua, dan itu sesuai dengan kebenaran, tidak ada kekurangan dan kelebihan, maka sang hakim hendaknya memberikannya tempat tinggal bagi wanita tersebut dan menyewakan baginya sebuah tempat untuk ditinggalinya.

Apabila wanita itu tidak berkenan, maka dia boleh bertempat tinggal dimana saja yang dia mau. Sementara apabila lamanya waktu tersebut lebih sebentar daripada pembagian yang telah ditetapkan, seperti wanita hamil tersebut melahirkan di umur kandungan 6 bulan, atau menjalankan (menahan diri) tiga *quru`* dalam dua bulan, maka wanita tersebut wajib mengembalikan sisanya dan hanya mengambil apa yang telah menjadi bagiannya. Sedangkan apabila masa *iddah*nya lama,

lebih dari itu, seperti dia melahirkan kandungannya dalam waktu satu tahun atau dia mendapati tiga *quru`* dalam waktu satu setengah tahun, maka disebabkan hal itu dia kembali kepada para piutang, sebagaimana mereka kembali padanya karena adanya sesuatu kekurangan, dan kemungkinan hal tersebut juga tidak membuat wanita itu kembali kepada para piutang dan menjadi tanggungan suaminya, karena kami menetapkan hal tersebut bersamaan adanya pembolehan tambahan, namun dia tidak berhak mendapatkan tambahan atas dirinya (si suami).

Pasal: Seorang wanita yang sedang menjalani masa *iddah* boleh keluar rumahnya untuk memenuhi keperluannya di siang hari. Tidak ada perbedaan, apakah wanita tersebut sedang menjalani *iddah* wafat atau *iddah* thalak. Ketentuan yang demikian didasari oleh sebuah riwayat dari Jabir ﷺ bahwa dia berkata: Bibiku dari garis ibu dithalak oleh suaminya dengan thalak 3. Kemudian dia keluar dari rumahnya untuk memotong pohon kurmanya. Ditengah jalan dia bertemu dengan seorang laki-laki yang melarangnya melakukan hal yang demikian. Kemudian dia (bibiku) mengadukan permasalahan tersebut kepada Nabi ﷺ. Beliau (Rasulullah ﷺ) berkata kepadanya,

اخْرُجِي فَجُذِّي نَخْلَكِ لَعَلَّكِ أَنْ تَتَصَدَّقِي مِنْهُ أَوْ تَفْعَلِي خَيْرًا.

"Keluarlah untuk memotong kurmamu. Dengan demikian, kamu bisa bersedekah dengan kurma tersebut atau dapat melakukan

perbuatan baik dengan adanya kurma tersebut." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu daud dan An-Nasa`i.[103]

Mujahid meriwayatkan, dia berkata: Dalam peperangan Uhud, beberapa orang muslim gugur di medan perang. Kemudian istri-istri mereka datang menemui Nabi ﷺ dan berkata, "Ya Rasulullah, kami merasa khawatir dengan kondisi malam. Bolehkah kami semua menginap di rumah salah seorang diantara kami. Setelah siang tiba, kami pulang ke rumah-rumah kami?"

Kemudian Rasulullah ﷺ menjawab,

تُحَدَّثْنَ عِنْدَ إِحْدَاكُنَّ حَتَّى إِذَا أَرَدْتُنَّ النَّوْمَ فَلْتَؤُبَّ كُلُّ وَاحِدَةٍ إِلَى بَيْتِهَا.

"Berkumpullah untuk bercakap-cakap di rumah salah seorang diantara kalian. Jika kalian hendak tidur, pulanglah ke rumah kalian masing-masing."[104]

Wanita yang sedang menjalani masa *iddah* tidak boleh tidur kecuali di rumahnya dan dia tidak boleh keluar di malam hari kecuali untuk keperluan yang bersifat darurat. Sebab kondisi malam lebih rawan dan kondisinya berbeda dengan siang yang relatif aman dan merupakan waktu yang tersedia untuk sang wanita dalam memenuhi kebutuhannya serta membeli apa yang dia butuhkan. Jika si wanita memiliki kewajiban yang harus ditunaikan dan tidak mungkin itu dilakukan tanpa dirinya, seperti kebutuhan untuk bersumpah atau hadd, jika sang wanita fisiknya

---

[103] HR. An-Nasa`i dalam pembahasan: Thalak (6/Hadits. 3552). Imam Abu Daud dalam kitab Thaalq (2/ 2297). Muslim dalam pembahasan: Thalak (2/55/1121) Imam Ibnu Majah (1/Hadits. 2034); Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/436) dan Imam Hakim dalam *Al Mustadrak* (2/207, 208).

[104] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/436) sanadnya *dha'if*. Lih. *Al Irwa* (2135).

lemah, maka sang hakim mengutus seseorang menemuinya untuk menunaikan kewajibannya di rumahnya. Jika wanita tersebut sudah lanjut usianya, maka dia boleh dihadirkan di pengadilan. Setelah selesai keperluannya, maka dia wajib kembali ke rumahnya.

Pasal: Dalam masalah berkabung dan menjalani masa *iddah*, wanita yang berstatus budak sama dengan wanita merdeka. Kecuali dalam masalah tempat tinggal, tempat tinggalnya dalam menjalani *iddah* sama dengan tempat tinggal saat suaminya masih hidup. Sang tuan pemilik budak yang sedang menjalani masa *iddah* boleh menahan sang budak di siang hari dan membiarkannya berada di rumah pada malam hari. Jika sang tuan tidak menahannya, maka budak wanita tersebut wajib menjalani masa *iddah*, siang dan malam harinya di rumahnya. Ahli waris sang suami wajib menyediakan tempat tinggal bagi wanita yang sedang menjalani *iddah* atau sedang menjalani masa berkabung, sama dengan wanita yang statusnya merdeka.

Pasal: Wanita yang tempat tinggalnya berpindah-pindah (kaum badui) statusnya sama dengan wanita yang tinggal di perkotaan dalam hal; keduanya wajib menjalani masa *iddah* di rumah tempat sang istri tinggal bersama suaminya saat suaminya masih hidup.

Jika anggota keluarganya pindah, maka sang wanita juga harus ikut pindah. Sebab tidak mungkin sang wanita tinggal sendirian. Jika yang pindah adalah orang lain, bukan anggota keluarganya, maka si wanita wajib menetap bersama keluarganya. Jika keluarganya yang pindah, maka si wanita juga wajib ikut pindah. Kecuali jika dalam rombongan yang tidak pindah ada orang-orang yang membuat si wanita

merasa aman dan nyaman. Dalam kondisi yang demikian, si wanita boleh memilih; antara ikut dengan keluarganya yang pindah atau menetap bersama rombongan yang tidak pindah. Jika keluarga si wanita pindah dan si wanita merasa takut tinggal sendirian, maka dia boleh ikut pindah. Jika kondisi si wanita aman, maka dia wajib menetap ditempatnya untuk menjalani masa *iddah.*

Pasal: Ketika pemilik perahu meninggal dunia dan istrinya ada bersamanya di perahu, dalam kasus yang demikian, jika sang istri memiliki rumah di daratan, maka hukumnya sama dengan hukum wanita yang sedang musafir di daratan. Permasalahn ini akan kami jelaskan di pembahasan mendatang. Jika sang wanita tidak memiliki tempat tinggal kecuali perahu yang dia tempati bersama mendiang suaminya dan dalam perahu tersebut ada ruangan seperti rumah, maksudnya ada ruangan dimana sang istri tidak berkumpul dengan para pria lain dan kondisinya aman, kemudian di dalam perahu tersebut juga ada mahram sang wanita, maka dia wajib menjalani masa *iddah* di perahu tersebut.

Jika perahunya kecil dan di dalam perahu tersebut tidak ada mahramnya, atau ada mahram namun kondisi sang wanita harus bercampur dengan pria lain, dalam kondisi yang demikian, maka sang istri wajib pindah dari perahu tersebut ke tempat lain untuk menjalani masa *iddah* atau berkabung.

1364. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Wanita yang dithalak dengan thalak tiga, tidak boleh mengenakan perhiasan ataupun mengenakan celak mata yang bersinar."

Ada perbedaan riwayat dari Imam Ahmad tentang kewajiban melakukan *ihdaad* (tidak boleh mengenakan perhiasan) bagi wanita yang dithalak *ba 'in*. Diriwayatkan darinya:

1. Wanita yang statusnya demikian wajib menjalani *ihdaad*. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan ulama para sahabat ahli ra'yi.
2. Riwayat yang kedua: Sang wanita tidak wajib menjalaninya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Atha`, Imam Rabi'ah, Imam Malik, Imam Ibnu Al Mundzir, juga Imam Asy-Syafi'i. Dasarnya adalah hadits Rasul ﷺ,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan beriman kepada Hari Kiamat melakukan ihdaad atas mayit lebih dari 3 hari kecuali jika yang meninggal adalah suaminya 4 bulan 10 hari."[105] Pernyataan Rasulullah ﷺ dalam hadits ini berhubungan dengan masalah wanita yang suaminya wafat. Ini menunjukkan bahwa kewajiban menjalani *ihdaad* hanya ditujukan bagi wanita yang suaminya wafat. Oleh karena itu, wanita yang dithalak *ba 'in* suaminya tidak wajib menjalani *ihdaad*, sama dengan wanita yang dithalak *raj'i* dan wanita yang menjalani *iddah* dari hubungan seksual yang bersifat syubhat.

---

[105] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

Ihdaad atas kematian suaminya bertujuan untuk menunjukkan sikap berkabung atas wafatnya sang suami. Thalak adalah perpisahan antara suami istri dan itu merupakan pilihan sang suami untuk memutuskan tali pernikahan dengan istrinya. Dalam kasus yang demikian, sangat tidak layak membebankan kesedihan pada diri wanita atas terputusnya tali pernikahan tersebut. Di sisi lain, jika wanita yang suaminya wafat melahirkan anak, maka sang anak dinasabkan kepada mendiang suaminya dan dalam kondisi yang demikian tidak ada orang yang bisa menafikannya. Oleh karena itu penjagaan diri dilakukan dengan menjalani *ihdaad.* Agar tidak terjadi anak yang bukan benihnya dinasabkan kepadanya. Kasusnya berbeda dengan wanita yang dithalak oleh suaminya. Dalam kasus yang demikian, mantan suami tersebut bisa menolak penisbatan anak yang lahir kepadanya, jika anak yang lahir tersebut bukan dari benihnya.

Alasan riwayat kedua yang mengatakan bahwa wanita tersebut wajib menjalani *ihdaad* adalah wanita tersebut menjalani *iddah* atas terputusnya tali pernikahan secara total. Kondisi yang demikian disamakan dengan wanita yang suaminya wafat. Masa *iddah* menjadikan haramnya pernikahan terjadi di masa-masa tersebut. Oleh karena itu, hal-hal yang bisa menarik seseorang untuk menikahi wanita tersebut juga tidak boleh dilakukan oleh sang wanita.

Permasalahannya berbeda dengan wanita yang dithalak *raj'i.* Dalam kasus thalak *raj'i,* wanita yang dithalak tersebut statusnya masih sebagai istri dari suami yang menthalaknya. Wanita yang menjalani *iddah* karena hubungan seksual yang statusnya syubhat dasar pelaksanaan *iddah* tersebut bukan pernikahan yang *shahih.*

Mengenai hadits yang dijadikan sebagai dasar bahwa si wanita yang dithalak *ba`in* tidak wajib menjalani *ihdaad,* hadits tersebut hanya menunjukkan bahwa perilaku *ihdaad* seorang wanita tidak boleh lebih dari 3 hari kecuali jika yang meninggal adalah suaminya. Untuk masalah ini, kamipun berpendapat demikian. Oleh karena itu, boleh melakukan *ihdaad* di sini, sesuai dengan ijmak ulama.

Jika kita beranggapan bahwa wanita yang dithalak *ba`in* wajib menjalani masa *ihdaad,* maka yang wajib dilakukan oleh sang wanita ada dua, yaitu tidak menggunakan wewangian dan perhiasan, sebagaimana yang telah kami jelaskan dan tidak boleh mengenakan niqab atau menjalani *iddah* di selain rumahnya. Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ memerintahkan Fathimah binti Qais untuk menjalani masa *iddah* di rumah Ibnu Ummi Maktum[106], sebagaimana yang akan kami jelaskan. Insya Allah.

Pasal: Jika wanita yang dithalak tersebut kondisinya sedang hamil, maka dia berhak mendapatkan tempat tinggal. Hanya ada satu riwayat dalam permasalahan ini. sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian.

Jika wanita yang dithalak tersebut tidak sedang hamil, maka ada dua riwayat dalam masalah ini:

1. Sang wanita tidak wajib disediakan tempat tinggal. Ini merupakan pendapat Ibnu Abbas dan Jabir ﷺ. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Imam Atha`, Imam Thawus,

[106] Hadits ini telah ditakhrij.

Imam Al Hasan, Umar bin Maimun, Ikrimah, Ishaq, Abu Tsaur dan Daud.

2. Sang wanita wajib diberikan tempat tinggal. Ini merupakan pendapat Ibnu Mas'ud ؓ, Ibnu Umar ؓ, Aisyah ؓ, Sa'id bin Al Musayyab, Al Qasim, Salim, Abu Bakar bin Abdurrahman, Kharijah bin Zaid, Sulaiman bin Yasar, Imam Malik, Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i dan ulama ahli ra'yi. Dasar ketentuan yang demikian adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن

يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ

"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang...." (Qs. At-Thalak [65]: 1). Kemudian firman Allah ﷻ,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ

وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...." (Qs. At-Thalak [65]: 6).

Dalam ayat ini, Allah ﷻ menetapkan bahwa seorang wanita yang dithalak harus dberikan tempat tinggal. Ketentuan yang demikian bersifat umum, kemudian ada ketentuan khsusus bagi wanita yang dithalak dalam kondisi hamil, yaitu sang wanita wajib diberi nafkah.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah riwayat tentang Fathimah bintu Qais; bahwa Abu Amr bin Hafsh menthalaknya dan saat itu sang suami sedang tidak ada di tempat. Kemudian sang suami mengirim wakilnya menemui Fathimah dengan membawa gandum dan dia (Fathimah) memarahinya. Kemudian dia (utusan) berkata, "Demi Allah, sesungguhnya kami tidak memiliki kewajiban apa-apa terhadapmu."

Kemudian Fathimah datang menemui Rasulullah ﷺ dan menceritakan kondisi yang dialaminya. Mendengar kisahnya, Rasulullah ﷺ berkata, "Kamu tidak wajib diberikan nafkah dan tempat tinggal olehnya (sang suami yang menthalaknya)." Kemudian Fathimah diperintahkan untuk menetap di rumah Ibnu Ummi Maktum. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[107]

Jika ada yang mengatakan bahwa kisah yang diceritakan oleh Fathimah yang demikian telah diingkari oleh Umar ؓ. saat itu, Umar ؓ berkata, "Kami tidak akan meninggalkan kitab Tuhan kami dan Sunnah Rasul kami hanya karena ucapan seorang wanita yang belum diketahui apakah dia berkata benar atau berbohong."

Urwah berkata: Aisyah ؓ mengingkari hal yang demikian dan sangat mencelanya, dia berkata, "Saat itu dia (si wanita) berada di tempat yang berbahaya dan kondisinya dikhawatirkan."

Sa'id bin Al Musayyab berkata, "Wanita tersebut sangat menarik perhatian kaum laki-laki. Oleh karena itu, dia diperintahkan untuk menjalani masa *iddah* di rumah Ibnu Ummi Maktum yang buta."

---

107 Hadits telah ditakhrij sebelumnya.

Jika demikian komentar-komentar yang diberikan, maka jawaban kami adalah mengenai bertentangannya dengan Kitabullah bisa terlihat dalam dialog yang terjadi di antara mereka. Ketika mereka mengingkari keterangan Fathimah binti Qais, dia (Fathimah) menjawab, "Di antara aku dan kalian ada kitabullah. Didalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

لَا تَدْرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا

'Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru...'. (Qs. At-Thalak [65]: 1). Apakah ada yang baru setelah thalak tiga? Bagaimana mungkin kalian mengatakan bahwa wanita tersebut tidak mendapatkan nafkah jika tidak hamil. Dengan alasan apa kalian menahannya di rumah dan bagaimana mungkin menahan wanita di rumah tanpa memberinya nafkah?"

Mengenai pernyataan mereka bahwa sesungguhnya Umar ؓ mengatakan bahwa kami tidak akan meninggalkan Al Qur`an; Imam Ahmad mengingkari riwayat yang menyatakan bahwa Umar ؓ berkata demikian. Yang dikatakan oleh beliau adalah "Kami tidak mungkin melaksanakan ajaran agama kami berdasarkan pendapat seorang wanita." Dan pertentangan terhadapnya telah disepakati. Karena kami menjadikan khabar Furai'ah yang jenis kelaminnya wanita dan riwayat dari Aisyah ؓ serta istri-istri Nabi ﷺ yang lain, dalam banyak kasus hukum. Para ulama banyak yang menjadikan riwayat dari Fathimah tersebut sebagai hujjah; terutama dalam masalah gugurnya kewajiban memberikan nafkah wanita yang dithalak jika kondisinya tidak sedang hamil, hukum laki-laki melihat wanita, hukum laki-laki melamar wanita yang sudah dilamar laki-laki lain, jika sang wanita berketetapan menerima.

Mengenai takwil mereka terhadap hadits Fathimah, pentakwilan tersebut tidak kuat. sebab pentakwilan tersebut bertentangan dengan apa yang dipahami oleh pemilik riwayat (Fathimah). Di sisi lain, Fathimah lebih mengetahui kondisinya dibandingkan orang lain. pernyataan orang yang membantah riwayat Fathimah juga dibantah lagi oleh yang lain. Maimun bin Mahrab membantah pernyataan Sa'id bin Al Musayyab ketika dia berkata, "Wanita tersebut telah menimbulkan fitnah." Dia (Maimun) berkata, "Jika saja wanita tersebut mengikuti saran Rasulullah ﷺ, maka keberadaannya tidak akan menimbulkan fitnah. Sesungguhnya dalam diri Rasululah ﷺ terdapat teladan yang baik bagi kita."

Di sisi lain, antara wanita yang dithalak dengan mantan istrinya hukumnya haram dan diantara keduanya tidak bisa rujuk serta tidak ada hubungan waris jika salah satu diantara keduanya meninggal dunia.

Pernyataan Aisyah bahwa wanita tersebut berada di tempat yang berbahaya, pendapat tersebut tidak benar. Sebab Rasulullah ﷺ telah menjelaskan tentang alasan kebijakan yang diambilnya. Beliau (Rasulullah ﷺ) bersabda, *"Wahai anak keluarga Qais. Sesungguhnya kamu mendapatkan nafkah dan tempat tinggal jika suamimu melakukan rujuk terhadap dirimu."* Demikian yang diriwayatkan oleh Al Humaidi dan Al Atsram.[108]

Jika pentakwilan yang dilakukan oleh Aisyah dan yang lainnya benar, maka Umar dalam bantahannya tidak akan membutuhkan hal lain kecuali itu adalah pernyataan seorang wanita.

---

[108] HR. Ahmad dalam *Musnad*nya (6/373, 417) dan Imam Ibnu Katsir juga menyebutkan dalam kitab tafsirnya (8/170).

Di sisi lain, Fathimah adalah orang yang mengalami kisah itu sendiri. Oleh karena itu, dia lebih mengetahui kondisinya. Dia (Fathimah) telah mengingkari orang yang membantahnya, membantah orang yang menolak riwayatnya atau mentakwilnya dengan pentakwilan yang bertentangan dengan *zhahir* riwayat. oleh karena itu, dalam kasus ini, pernyataan Fathimah layak didahulukan dibandingkan dengan yang lain, sebagaimana kaidah yang demikian berlaku dalam kasus-kasus hukum yang lain.

Pasal: Para sahabat kami berkata: Tempat yang digunakan oleh wanita yang dithalak tidak harus tempat tertentu, baik kita beranggapan bahwa dia berhak mendapatkan rumah atau tidak. Sang suami bebas memilih, dia boleh menempatkan mantan istrinya di rumah saat terjadinya dithalak atau dipindahkan di tempat lain yang memiliki kondisi yang sama. Meski demikian, sunahnya, sang suami tidak memindahkan istrinya. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ

"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang." (Qs. Ath-Thalak [65]: 1).

Dipilihnya pendapat bahwa si wanita tidak dipindahkan sebagai langkah keluar dari perbedaan pendapat. Sebab mereka yang berpendapat bahwa sang wanita berhak mendapatkan tempat tinggal

menyatakan bahwa sang wanita harus menjalani masa *iddah* dirumahnya. Jika sang wanita telah lama berada di rumah suaminya dan rumah tersebut layak untuknya, maka si wanita wajib menjalani masa *iddah* di rumah tersebut. Jika rumah tersebut kecil dan tidak layak untuk ditempati berdua, maka sang mantan suami yang pindah dan membiarkan istrinya berada di rumah tersebut. Sebab sunnahnya, sang istri menjalani *iddah* di rumah tempat dia tinggal saat jatuhnya thalak.

Jika rumah yang ditempati keduanya besar dan dalam rumah tersebut ada ruangan tertutup yang bisa digunakan oleh si wanita, seperti ada kamar terpisah, atau rumahnya tingkat, dalam kondisi yang demikian sang wanita boleh menjalani *iddah* di tempat tersebut, sementara suami di rungan bagian atas. Jika antara ruangan tempat istri dan ruangan tempat suami tidak ada pintu, namun ruangan tempat istri tertutup dan sang suami tidak bisa melihat aktifitas mantan istrinya serta di dalam ruangan tersebut ada mahramnya si wanita, maka wanita tersebut boleh menjalani *iddah* di tempat tersebut. Sebab dengan adanya mahram di tempat tersebut hampir mustahil terjadi hal-hal yang diharamkan. Meski demikian, hukumnya tetap saja makruh. Sebab tempat yang demikian memungkinkan bagi suami melihat mantan istrinya. Jika ditempat yang demikian tidak ada mahram, maka sang mantan istri tidak boleh menjalani *iddah* di rumah tersebut. Sebab mantan suami sama saja dengan orang lain. Dalam haditsnya Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَخْلُوْنَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ لَيْسَتْ لَهُ بِمَحْرَمٍ فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ.

"Tidaklah seorang laki-laki berduaan dengan seorang wanita kecuali yang ketiganya adalah syetan."[109]

Jika sang suami tidak mau menyediakan rumah bagi istri yang dithalak olehnya dan sang istri termasuk wanita yang wajib disediakan tempat tinggal untuk menjalani masa *iddah*, dalam kasus yang demikian sang hakim wajib memaksa mantan suami tersebut untuk menyediakan tempat tinggal. Jika sang hakim tidak ada, maka sang istri yang sedang menjalani masa *iddah* dapat menagih kepada mantan istrinya. Jika sang hakim ada, apakah si wanita boleh menuntutnya kepada suami?

Dalam masalah yang demikian ada dua riwayat.

Jika suaminya ada di daerah tersebut dan tidak mencegahnya tinggal di rumah tersebut, namun sang istri malah memiliki tinggal ditempat yang lain atau di tempat lain milik sang istrinya, dalam kasus yang demikian, maka sang istri tidak berhak meminta uang sewa atas rumah yang ditinggalinya selama menjalani masa *iddah*. Sebab dia telah memilih tempat tersebut atas keinginannya sendiri.

Jika sang suami tidak mampu menyediakan tempat tinggal untuk istrinya selama menjalani masa *iddah*, karena sang suami bangkrut, atau sang suami sedang keluar daerah, atau sang istri tidak mau menyediakan tempat tinggal bagi istrinya yang sedang menjalani masa *iddah* padahal dia mampu, maka sang istri boleh memilih tinggal dimana saja. Demikian pula dalam kasus jika suami wanita tersebut wafat dan ahli waris mereka tidak menyediakan tempat tinggal bagi si wanita untuk menjalani masa *iddah*, maka sang istri boleh tinggal dimana saja. Sebab sang istri wajib tinggal di rumah sang suami untuk menjaga benih yang mungkin ada di rahimnya hasil hubungan keduanya saat masih menjadi suami istri. Jika ahli waris tidak melakukannya, maka dia tidak wajib menjaganya.

---

[109] HR. At-Tirmidzi ddalam kitab Al Fitan (4/Hadits. 2165) Ahmad dalam *Musnad*-nya (114/177). Sanadnya *shahih*.

1365. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita melakukan perjalanan untuk melaksanakan ibadah haji, kemudian suaminya meninggal dunia dan jarak si wanita dengan rumahnya masih dekat, maka sang wanita harus kembali ke rumahnya untuk menjalani masa *iddah*. Jika sudah jauh dari rumahnya, dia boleh melanjutkan perjalanannya. Jika si wanita kembali dan ternyata masih ada sisa masa *iddah*, maka dia harus meneruskan *iddah* tersebut di rumahnya."

Pada dasarnya, seorang wanita yang suaminya wafat tidak boleh pergi meninggalkan rumahnya untuk melaksanakan ibadah haji atau yang lainnya. Ketentuan yang demikian diriwayakan dari Umar ﷺ dan Utsman ﷺ. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Al-Qasim, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Abu Ubaid dan para sahabat ahli ra'yi serta Ats-Tsauri.

Jika saat suaminya meninggal dunia sang istri sedang dalam perjalanan dan jarak wanita tersebut ke rumahnya masih dekat, maka sang istri wajib kembali ke rumahnya untuk menjalani masa *iddah*. Sebab jika jaraknya masih dekat, statusnya disamakan dengan status muqim, bukan musafir. Jika jarak antara si wanita dengan rumahnya sudah jauh, maka sang wanita boleh meneruskan perjalanannya.

Menurut Imam Malik: Wanita tersebut harus kembali ke rumah selama dia belum melakukan ihram. Pendapat yang *shahih* adalah jika jarak ke rumahnya jauh, maka jangan kembali. Sebab hal yang demikian memberikan mudharat kepada si wanita dan berat. Jika harus kembali, berarti dia harus melakukan perjalanan.

Menurut Al Qadhi: Batasan dekat atau jauh melihat pada patokan jarak dibolehkannya shalat dengan cara qashar. Yang dimaksud jarak yang dekat adalah jarak dimana seseorang tidak boleh melaksanakan shalat dengan cara qashar dan yang dimaksud dengan

jarak yang jauh adalah jarak dimana seseorang dibolehkan melaksanakan shalat dengan cara qashar. Jarak dimana seseorang tidak dibolehkan melaksanakan shalat dengan cara qashar hukum status orang tersebut sama dengan orang yang hadir (bukan musafir).

Pendapat yang demikian juga dianut oleh Imam Abu Hanifah. Meski demikian, dia menambahkan bahwa qashar hanya boleh dilakukan jika waktu tempuh perjalanannya adalah 3 hari. Jika jarak antara wanita tersebut dengan rumahnya kurang dari perjalanan 3 hari, maka sang wanita wajib kembali ke rumahnya. Jika waktu tempuhnya lebih dari itu (tiga hari), maka dia boleh meneruskan perjalanan ke tempat yang dia tuju dan menjalani masa *iddah*nya. Jika waktu tempuh antara wanita tersebut dengan rumahnya adalah 3 hari dan di tempat wanita saat itu ada sebuah tempat yang dapat dia jadikan sebagai tempat tinggal, maka dia wajib menetap di tempat tersebut. Jika ditempat tersebut tidak ada tempat untuk menetap, maka dia boleh meneruskan perjalanannya ke tempat yang dia tuju.

Menurut Imam Asy-Syafi'i: Jika perjalanannya sudah melewati bangunan-bangunan, si wanita bebas memilih antara kembali ke rumahnya atau meneruskan perjalanan ke tempat yang dia tuju. Sebab dia sudah berada di tempat dimana sang suami mengizinkannya berada di tempat tersebut. Kasusnya disamakan dengan jarak yang jauh.

Dalil kami bahwa jika jaraknya dekat sang istri harus kembali adalah apa yang diriwayatkan oleh Sa'id, Jarir menceritakan kepada kami, dari Manshur, dari Sa'id bin Al Musayyab, dia berkata, "Suatu saat, beberapa orang wanita yang sudah bersuami sedang melaksanakan haji atau umrah, lalu suami-suami mereka meninggal dunia. Kemudian

Umar ﷺ memerintahkan mereka kembali dari Dzil Halifah agar mereka melaksanakan *iddah* di rumah-rumah mereka."[110]

Jika jaraknya dekat, maka sang istri bisa melakukan *iddah* di rumahnya. Oleh karena itu, dia wajib kembali ke rumahnya. Kasusnya sama dengan orang yang melakukan perjalanan dan belum melewati perkampungan.

Jika jaraknya jauh, maka sang istri tidak harus kembali ke rumahnya. Sebab ketentuan yang demikian akan memberatkannya. Terlebih lagi perjalanan untuk tiba di rumahnya juga jauh. Kasusnya disamakan dengan wanita yang sudah tiba ditempat tujuannya. Jika jaraknya sudah jauh dari rumahnya dan si wanita memilih untuk kembali ke rumahnya, maka hukumnya boleh. Ketentuan ini berlaku jika setelah tiba di tempatnya dia masih berada pada masa *iddah.*

Jika seorang wanita takut kembali atau dalam perjalanannya pulang banyak masalah, maka dia boleh meneruskan perjalanannya ke tempat yang dia tuju, sama dengan kasus wanita yang jaraknya dengan rumah sudah jauh.

Jika sang wanita kembali ke rumahnya dan masih ada sisa *iddah* yang harus dia jalani, maka wanita tersebut harus menjalani sisa *iddah* di rumah suaminya. Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian. Sebab, wanita tersebut dapat menjalaninya di rumah sang suami. Oleh karena itu, dia harus menjalaninya di rumah tersebut, sebagaimana wanita yang tidak sedang melakukan perjalanan.

Pasal: Jika seorang wanita sudah terkena kewajiban melaksanakan haji islam, kemudian suaminya meninggal

---

[110] HR. Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (1/317. 1343); Imam Malik dalam *Al Muwaththa* (2/88/591, 592). Dengan cerita yang sama; Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/435) dan Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*nya (7/120/33).

dunia, maka si wanita harus menjalani masa *iddah* di rumah, meskipun dengan sebab menjalani masa *iddah* dia tidak dapat melaksanakan ibadah haji. Sebab masa *iddah* memiliki waktu terbatas, sementara ibadah haji masih bisa dilakukan pada tahun yang akan datang.

Jika seorang suami meninggal dunia disaat istrinya sedang menjalani ihram haji wajib atau tidak wajib namun atas izin sang suami, dalam kasus ini, permasalahannya diihat lagi; Jika waktu hajinya masih lapang dan tidak khawatir pelaksanaan ritualnya terlewati dan dia tidak khawatir tertinggal oleh rombongannya, dalam kasus yang demikian, dia wajib menjalani masa *iddah* dirumahnya. Sebab dalam kondisi yang demikian, dia masih bisa menjalankan dua kewajiban sekaligus dan tidak boleh menggugurkan salah satunya. Jika dia khawatir akan tertinggal dan tidak bisa melaksanakan ritual ibadah haji, maka dia wajib melanjutkan perjalanannya. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abi Hanifah: Wanita tersebut wajib menetap, meskipun mengakibatkan dia tidak bisa melaksanakan ritual ibadah haji. Sebab status warita tersebut sedang menjalani masa *iddah* dan dia tidak boleh melakukan perjalanan. Kasusnya disamakan dengan suami wanita tersebut meninggal dunia sebelum si wanita melakukan ihram.

Dalil kami dalam masalah ini adalah wanita tersebut memiliki dua kewajiban dan waktunya sempit. Oleh karena itu, yang wajib didahulukan adalah kewajiban yang pertama mengenai dirinya. Kasusnya sama dengan jika kewajiban yang lebih dulu ada adalah kewajiban *iddah*, maka dia wajib menjalani *iddah* dahulu. Di sisi lain, haji merupakan salah satu rukun Islam dan masyaqah yang dialami akibat terlewatinya ritual juga berat. Oleh karena itu kewajiban melaksanakan haji tersebut harus didahulukan. Kasusnya disamakan dengan jika

suaminya meninggal dunia setelah sang wanita telah menempuh perjalanan yang jauh.

Jika sang istri melakukan ihram setelah suaminya meninggal dunia dan dia khawatir tidak sempat melakukan ritual haji, ada kemungkinan dia boleh melanjutkan perjalanannya. Sebab ada masyaqah (kesulitan) jika dia terus berada dalam kondisi ihram dan bisa juga dia wajib menjalani masa *iddah* di rumahnya, sebab kewajiban menjalani *iddah* lebih dahulu datang pada dirinya. Jika telah selesai menjalani *iddah* dan masih memungkinkan untuk melakukan perjalanan untuk melaksanakan ibadah haji, maka dia wajib melakukannya dan melaksanakan ritual haji. Jika tidak mungkin melaksanakan ritual haji, maka dia wajib melakukan tahallul dan melakukan amalan umrah. Hukum hajinya wajib diqadha, sama dengan orang yang terlambat mengikuti ritual haji. Jika tidak mungkin melakukan perjalanan, maka hukumnya sama dengan orang yang tidak bisa melanjutkan perjalanan, seperti seorang wanita yang dicegah suaminya melakukan perjalanan. Pemecahan hukum ihram untuk umrah juga sama.

Pasal: Jika seorang istri diizinkan oleh suaminya untuk melaksanakan satu perjalanan dan perjalanan tersebut bukan untuk pindah domisili, kemudian setelah sang istri keluar dari rumahnya suaminya meninggal dunia, dalam masalah ini kasusnya sama dengan perjalanan untuk melaksanakan ibadah haji.

Jika telah tiba di tempat tujuannya, maka sang wanita boleh menetap untuk memenuhi kebutuhannya, misalkan kebutuhannya adalah berdagang dan lain-lain. Jika keperluannya hanya untuk tamasya atau berziarah atau keperluannya tidak memiliki batas waktu, maka dia tidak boleh menetap lebih dari 3 hari di tempat tujuannya. Jika

waktunya bisa dipastikan, maka dia boleh menetap sesuai dengan waktu yang dibutuhkan. Sebab kepergian sang istri atas izin suaminya.

Jika kebutuhan atau keperluan sang istri telah selesai, namun dia khawatir dan takut untuk melakukan perjalanan pulang, maka dia boleh meneruskan masa *iddah* di tempat tujuan tersebut. Jika dia bisa kembali, namun dalam perhitungan masa *iddah* habis ketika dia masih dalam perjalanan pulang, maka dia wajib menetap di tempat tujuan tersebut untuk menjalani masa *iddah* hingga selesai. Sebab menjalani masa *iddah* dalam kondisi menetap di satu daerah lebih utama dibandingkan melakukannya dalam perjalanan. Jika dalam perhitungan, setelah tiba dirumah, masih ada waktu untuk menjalani sisa masa *iddah*, maka dia wajib kembali pulang.

Pasal: **Jika seorang suami mengizinkan istrinya untuk pindah ke rumah yang lain atau ke daerah lain, kemudian sang suami meninggal dunia sebelum sang istri pindah, dalam kasus yang demikian, sang istri wajib menjalani *iddah* di rumahnya (bukan rumah baru yang akan dia tempati).** Sebab rumah tersebut adalah rumahnya. Tidak ada perbedaan, apakah suaminya meninggal dunia sebelum atau sesudah si istri memindahkan barang-barangnya. Sebab rumah tersebut adalah rumah bagi sang istri selama sang istri belum pindah ke rumahnya yang baru.

Jika suami meninggal dunia setelah sang istri pindah ke rumahnya yang baru, maka sang istri wajib menjalani masa *iddah* di rumahnya yang baru. Sebab rumah baru itulah rumahnya. Tidak ada perbedaan dalam masalah ini, apakah sang istri sudah memindahkan barang-barangnya atau belum.

Jika suami meninggal dunia, sementara sang istri ada diantara dua rumahnya (dalam perjalanan menuju rumah yang baru), maka sang istri diberi kebebasan untuk memilih. Sebab dalam kondisi yang

demikian, belum ada rumah yang dia jadikan sebagai tempat tinggal. Rumah yang pertama sudah ditinggalkan, sementara yang baru belum dia tempati.

Ada juga yang berpendapat bahwa dalam kasus ini, sang istri wajib menjalani masa *iddah* di rumah barunya. Sebab itulah rumah yang diizinkan sang suami untuk ditempati sang istri.

Ketentuan ini berlaku jika dua rumah tersebut masih berada dalam satu wilayah. Jika dua rumah tersebut berada di daerah yang berbeda, maka sang istri tidak boleh pindah ke daerah yang baru tersebut. Sebab, kepindahan sang istri untuk memenuhi keinginan sang suami, menemani suami dan tinggal bersama suami. Jika kita mengharuskan si wanita pindah ke daerah lain, berarti kita mengharuskan si wanita melakukan perjalanan yang berat. Kondisi yang tidak nyaman akan dialami oleh si wanita. Sebab dia akan berpisah dari tempatnya yang awal, berpisah dengan keluarganya, tinggal bersama orang-orang yang bukan mahramnya dan menjadikan dirinya berada dalam kondisi yang rawan. Secara *zhahir*, jika sang suami tahu bahwa dia akan meninggal dunia, maka dia tidak mungkin memindahkan istrinya ke daerah lain. dengan hidupnya sang suami merupakan syarat diizinkannya sang istri pindah ke daerah lain.

Jika sang istri sudah tiba di tempat yang baru, kemudian sang istri kembali ke rumah yang pertama untuk mengambil barang-barangnya, namun saat dia kembali sang suami meninggal dunia, dalam kasus yang demikian, sang istri harus kembali ke rumah barunya. Sebab rumah baru tersebutlah yang saat itu menjadi tempat tinggalnya. Kembalinya sang istri ke rumah pertama hanya untuk satu keperluan, bukan untuk menetap. Yang dijadikan patokan adalah tempat dimana sang istri tinggal, bukan tempat dimana sang istri sedang berada.

Jika saat suami meninggal dunia, sang istri sedang berada di rumah yang baru dan dalam pengakuannya dia berkata bahwa suaminya

mengizinkan dia tinggal di rumah tersebut, namun klaim tersebut dibantah oleh ahli waris sang suami, atau sang istri berkata, "Aku hanya diizinkan oleh suami untuk mengunjungi rumah tersebut bukan untuk menetap di rumah tersebut." Dan klaim yang demikian diingkari oleh ahli waris, dalam kasus yang demikian, maka yang dijadikan sebagai pegangan adalah perkataan sang istri. Sebab dia lebih mengetahui hakikat perkataan suaminya.

Setiap tempat yang kami katakan bahwa si istri harus meninggalkan daerahnya menuju tempat tersebut, ketentuan ini berlaku jika memenuhi beberapa syarat; yaitu, dalam perjalanan tersebut sang istri ditemani oleh mahramnya dan situasi serta kondisi perjalanannya aman. Dasarnya adalah hadits Rasul ﷺ,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيْرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ مِنْ أَهْلِهَا.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan beriman kepada Hari Kiamat melakukan perjalanan yang jarak tempuhnya adalah sehari-semalam kecuali jika dia disertai oleh mahram dari keluarganya."[111]

1366. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang suami menthalak istrinya atau suaminya wafat dan sang suami tidak sedang bersama istrinya, maka penghitungan awal *iddah*nya sang istri adalah sejak sang suami meninggal dunia atau sejak dijatuhkan thalak oleh sang suami."

[111] HR. Al Bukhari dalam pembahasan: *At-taqshir* (2/54) dan Muslim (2/haji/977).

Inilah pendapat yang masyhur dianut dalam madzhab (Madzhab Hanbali). Jika seorang istri dithalak oleh suaminya, maka penghitungan *iddah*nya sang istri adalah sejak dijatuhkannya thalak tersebut. Jika sang suami meninggal dunia, maka penghitungan awal *iddah*nya adalah sejak sang suami meninggal dunia. Dalam komentarnya, Imam Abu Bakar berkata: Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat mengenai riwayat dari Abu Abdillah (Imam Ahmad) mengenai ketentuan yang demikian, yaitu penghitungan awal dimulainya masa *iddah* adalah sejak djatuhkannya thalak oleh sang suami atau sejak wafatnya sang suami. Kecuali ada satu riwayat dari Ishaq bin Ibrahim.

Ketentuan yang demikian merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Umar ﷺ, Ibnu Abbas ﷺ, Ibnu Mas'ud ﷺ, Masruq, Imam Atha`, Jabir bin Zaid, Ibnu Sirin, Mujahid, Sa'id bin Jabir, Ikrimah, Imam Thawus, Sulaiman bin Yasar, Abu Qulabah, Abu Al Aliyah, Imam An-Nakha'i, Nafi, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Ats-Tsauri, Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan ulama para ahli ra'yi.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad, ketentuan yang demikian berlaku jika terdapat bukti. Jika tidak ada, maka awal penghitungan *iddah*nya si istri sejak dia menerima kabar kematian suaminya atau kabar jatuhnya thalak. Ketentuan yang demikian juga diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab dan Umar bin Abdul Aziz. Diriwayatkan dari Imam Ali, Al Hasan, Qatadah, Imam Atha` Al Khurasani dan Khalas bin Amr bahwa *iddah*nya wanita tersebut sejak datangnya berita tersebut. Sebab *iddah* adalah menjauhi beberapa ketentuan yang dilarang dan sebelum mengetahui berita tersebut tiba, otomatis dia tidak mengetahui bahwa dia meninggalkan hal-hal yang diharamkan selama menjalani masa *iddah*.

Dalil kami dalam masalah ini adalah jika seorang istri yang sedang hamil tidak mengetahui bahwa dia telah dithalak oleh suaminya, maka ketika wanita tersebut melahirkan, maka selesailah masa

*iddah*nya. Demikian pula ketentuan yang berlaku dalam beberapa macam *iddah*. Sebab masa *iddah* adalah masa yang harus dilalui oleh sang istri setelah jatuhnya thalak atau setelah wafatnya sang suami. Oleh karena itu, masa yang dilalui setelah jatuhnya thalak atau setelah wafatnya suami harus dihitung sebagian dari masa *iddah*.

Dalam masalah menjalani masa *iddah* tidak disyaratkan bahwa sang istri berniat menjalaninya. Sebab, seorang istri yang masih kecil atau menderita gila, masa *iddah*nya selesai setelah keduanya menjalani masa *iddah* tersebut, meskipun keduanya tidak berniat menjalani masa *iddah*. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini, apakah selama menjalani masa *iddah* tersebut si istri menjauhi larangan selama masa *iddah* atau tidak. Sebab sikap berkabung tidak menjadi syarat sahnya penghitungan masa *iddah*.

Jika sang istri melanggar larangan yang berlaku bagi wanita selama dia menjalani masa *iddah*, baik pelanggaran tersebut disengaja atau tidak disengaja, tetap saja penghitungan masa *iddah* tetap berjalan. Sebab di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang dithalak hendaknya menahan diri (menunggu) tiga kali quru...." (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Kemudian dalam surah yang lain Allah ﷻ berfirman,

فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ

"Maka iddah mereka adalah tiga bulan." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4). Kemudian dalam ayat yang lain disebutkan,

يَحِضْنَ ۚ وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 4)

Menjadikan *ihdaad* (tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang) selama masa *iddah* sebagai syarat penghitungan masa *iddah* bertentangan dengan ayat-ayat diatas. Oleh karena itu, sikap *ihdaad* tidak boleh dijadikan sebagai syarat penghitungan masa *iddah.*

كِتَابُ الرَّضَاعِ

KITAB *RADHA'*

(Penyusuan Bayi Anak Orang Lain)

Dasar diberlakukannya pengharaman dengan sebab *radha'* (persusuan) adalah Al Qur`an, sunnah dan ijmak.

Dalil Al Qur`annya adalah firman Allah ﷻ,

وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ

"Ibu-ibumu yang menyusui kamu, dan saudara perempuanmu sepersusuan." (Qs. An-Nisaa` [4]: 23). Keduanya disebutkan Allah ﷻ dan dimasukkan ke dalam golongan orang-orang yang haram dinikahi.

Dalil sunnahnya adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah ؓ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ الرَّضَاعَةَ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ الْوِلاَدَةُ.

"Penyusuan mengharamkan sesuatu yang diharamkan dengan sebab kelahiran."[112] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Dalam redaksi yang lain dinyatakan,

---

[112] HR. Al Bukhari dalam pembahasan: Kesaksian (3/222).

يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحَرِّمُ مِنَ النَّسَبِ.

"Sesuatu yang haram dengan sebab persusuan adalah sesuatu yang diharamkan dengan sebab nasab." Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i.[113]

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ pernah berkata tentang putri Hamzah,

لاَ تَحِلُّ لِي يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحَرِّمُ مِنَ النَّسَبِ وَهِيَ ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ.

"Dia tidak boleh aku nikahi. Sebab sesuatu yang diharamkan dengan sebab persusuan sama dengan sesuatu yang diharamkan dengan sebab nasab. Dia putri saudara sepersusuanku."[114] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Ada banyak lagi hadits-hadits yang senada dengan hadits yang telah kami sebutkan dan insya Allah akan kami sebutkan juga hadits-hadits yang lain.

Para ulama telah berijmak (sepakat) tentang pengharaman nikah dengan sebab antara mempelai laki-laki dan mempelai perempuan terikat oleh persaudaraan persusuan. Jika demikian, maka pengharaman ibu sepersusuan dan saudara sepersusuan dijelaskan dalam Al Qur`an, sementara pengharaman nikah dengan anak wanita dengan peringatan. Sebab jika haram menikah dengan saudara sepersusuan, maka menikah dengan anak wanita juga haram, bahkan keharamannya bersifat lebih. Pengharaman-pengharaman yang lain ditetapkan berdasarkan ketentuan dalam hadits Rasul ﷺ. Dan hukum kemahraman juga ditetapkan

---

[113] Hadfits ini telah ditakhrij.
[114] Hadits ini telah ditakhrij.

berdasarkan persusuan. Sebab penetapan status mahram adalah bagian dari hukum pengharaman menikah dengan sebab sepersusuan.

Mengenai hukum-hukum lain yang disebabkan oleh adanya pertalian nasab, seperti hukum kewajiban memberikan nafkah, memerdekakan budak, ditolaknya persaksian, hukum-hukum tersebut tidak ada kaitannya dengan ikatan sepersusuan. Sebab pertalian dengan sebab nasab lebih kuat dibandingkan dengan pertalian dengan sebab penyusuan. Oleh karena itu, dalam, kasus ini tidak diberlakukan qiyas. Persamaan diberlakukan hanya dalam masalah yang memang telah ditentukan oleh nash.

1637. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Penyusuan yang secara yakin menimbulkan hukum haramnya pernikahan adalah penyusuan yang kadarnya 5 kali sedotan atau lebih."

Pernyataan Imam Abu Al Qasim diatas mengandung dua permasalahan:

Masalah Pertama:

Penyusuan yang menimbulkan hukum haramnya pernikahan adalah penyusuan yang bersifat 5 kali sedotan atau lebih. Ini merupakan pendapat yang dianut dalam madzhab (madzhab Hanbali).

Pendapat yang demikian diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, Ibnu Mas'ud ﷺ, Ibnu Zubair ﷺ, Imam Thawus, Imam Atha`. Ini juga merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Asy-Syafi'i.

Dari Imam Ahmad, ada riwayat yang kedua yang menyatakan bahwa sedikit atau banyak susuan yang diberikan tetap menghasilkan hukum haramnya menikah. Hal yang demikian diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ dan Ibnu Abbas. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Makhul, Az-Zuhri, Qatadah, Al

Hakam, Hammad, Imam Malik, Imam Al Auza'i, Ats-Tsauri, Imam Al-Laits dan ulama para sahabat ahli ra'yi.

Dalam komentarnya, Imam Al-Laits mengatakan: Sesungguhnya seluruh kaum muslimin sepakat menyatakan bahwa sedikit atau banyaknya susuan yang diberikan saat masih bayi yang menghasilkan hukum haramnya menikah adalah kadar yang membatalkan puasa. Mereka mendasari pendapatnya dengan firman Allah ﷻ,

وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ

"Ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan." (Qs. An-Nisaa` [4]: 23), kemudian mereka juga mendasari pendapatnya dengan hadits Rasul ﷺ,

يُحَرَّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحَرَّمُ مِنَ النَّسَبِ.

"Sesuatu yang diharamkan dengan sepersusuan adalah sesuatu yang diharamkan dengan sebab nasab."[115]

Diriwayatkan dari Uqbah bin Al Harits, bahwa dia pernah menikah dengan Ummu Yahya binti Abu Ihab. Kemudian datang seorang budak wanita yang kulitnya hitam dan berkata, "Aku telah menyusui kalian berdua." Kemudian aku menceritakan informasi yang demikian kepada Nabi ﷺ. Saat itu beliau bersabda,.

كَيْفَ وَقَدْ زَعَمَتْ أَنْ قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا؟

"Bagaimana mungkin pernikahan tersebut diteruskan sementara wanita tersebut telah mengaku bahwa dia telah menyusui kalian

[115] HR. Al Bukhari dalam pembahasan: Kesaksian (5/Hadits. 2644); Muslim dalam pembahasan: Susuan (2/13/1071, 1073); An-Nasa`i (6/Hadits. 3307); Ahmad dalam *Musnad*nya (1/339) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/452, 453).

berdua?" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[116] Sebab persusuan adalah sesuatu yang menjadikan timbulnya hukum haram menikah dan ketentuan tersebut berlaku untuk selamanya. Oleh karena itu, tidak diperlukan penentuan kadar susu yang masuk ke mulut bayi, sama dengan pengharaman menikahi ibunya istri. Dalam kasus yang demikian, tidak perlu diadakan sumpah. Sebab isinya hanya sebuah informasi.

Riwayat yang kedua: Keharaman menikah hanya terjadi jika penyusuannya dilakukan sebanyak 3 kali sedotan. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Abu Tsaur, Abu Ubaid, Imam Daud dan Imam Ibnu Al Mundzir. Dasarnya adalah pernyataan Nabi ﷺ,

لاَ تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلاَ الْمَصَّتَانِ.

"Satu atau dua kali sedotan penyusuan tidak menimbulkan hukuman pengharaman."[117]

Diriwayatkan dari Ummul Fadhl binti Al Harits, dia berkata: Rasulullah ﷺ telah bersabda,

لاَ تُحَرِّمُ الإِمْلاَجَةُ وَلاَ الإِمْلاَجَتَانِ.

"Satu kali tegukan atau dua tegukan tidak menimbulkan hukum haram."[118] Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Sebab

---

[116] HR. Al Bukhari (Pembahasan: Nikah,9/Hadits. 5104 /*Fathul Baari*); At-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya (3/Hadits. 1151) Abu Daud dalam *Sunan*-nya (3/3603); An-Nasa`i (6/109); *Ad-Darimi* (2/Hadits. 2255) dan Ahmad dalam *Musnad*nya (4/87, 384).

[117] HR. Muslim (Pembahasan: Sesusuan, 2/17/1073); Abu Daud (Pembahasan: Nikah, 2/Hadits. 2063); At-Tirmidzi (Pembahasan: Sesusuan, 3/Hadits. 1150); Ibnu Majah dalam (Pembahasan: Nikah, 1/Hadits. 1941); An-Nasa`i dalam (Pembahasan: Nikah, 6/Hadits. 331); Ad-Daruquthni (4/172, 180); Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/339, 340) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/455).

yang dijadikan sebagai patokan penentuan dalam bilangan dan pengulangan adalah tiga kali.

Diriwayatkan dari Hafshah ﷺ, dia berkata (beliau bersabda),

لاَ يُحَرِّمُ دُوْنَ عَشَرَ رَضَعَاتٍ.

"Tidak menimbulkan hukum haram penyusuan yang jumlahnya kurang dari sepuluh kali sedotan."[119] Hal yang demikian juga diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, karena Urwah meriwayatkan hadits tentang Sahlah binti Suhail. Dalam riwayat tersebut disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ berkata kepada Sahlah sebagaimana berita yang sampai kepada kami,

أَرْضِعِيْهِ عَشَرَ رَضَعَاتٍ فَيَحْرُمُ بِلَبَنِهَا

"Susuilah ia sebanyak sepuluh kali sedotan, maka ia menjadi mahram dengan sebab air susu yang diminum olehnya."[120]

Yang dijadikan sebagai dalil dari pendapat pertama (lima kali sedotan) adalah hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah ﷺ, dia berkata, "Ketentuan yang diturunkan di dalam Al Qur`an tentang masalah susuan adalah sepuluh kali sedotan. Kemudian ketentuan tersebut dihapus keberlakuannya dengan lima kali sedotan. Setelah itu kadar lima kali sedotan menjadi ketentuan baku. Sebab ketika Rasulullah ﷺ meninggal dunia, ketentuan yang berlaku adalah lima kali sedotan.

Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.[121]

---

118 HR. Muslim (Pembahasan: Sesusuan, 2/22/1075); An-Nasa`i (Pembahasan: Nikah,6/101); Ahmad dalam *Musnad*nya (6/339); Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/455) dan Ad-Daruquthni (4/180).

119 HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/457) dan Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (7/470).

120 HR. Ahmad dalam *Musnad*nya (6/269) aslinya ada dalam kitab *Shahih Muslim* dalam (Pembahasan: Susuan, 2/30/1077, 1078).

Imam Malik meriwayatkan dari Az-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah ﵂, dari Sahlah binti Suhail, dia berkata, beliau bersabda,

أَرْضِعِي سَالِمًا خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَيَحْرُمُ بِلَبَنِهَا.

"Susuilah Salim sebanyak lima kali susuan, maka dia menjadi mahram dengan susuan tersebut."[122]

Ayat yang menjelaskan permasalahan persusuan dijelaskan oleh Sunnah Rasul ﷺ. Dalam Sunnah tersebut dijelaskan tentang kadar susuan yang menimbulkan hukum haramnya menikah dengan orang memiliki pertalian dalam persusuan. Penjelasan yang ada dalam hadits kami riwayatkan mengkhususkan *mafhum* (yang dipahami) dari apa yang mereka riwayatkan. Dengan demikian, kita telah mengumpulkan semua riwayat tentang jumlah susuan dan memahaminya berdasarkan penjelasan yang gamblang yang ada dalam hadits yang kami telah utarakan.

Pasal: Jika timbul keraguan mengenai pernah terjadi atau tidaknya persusuan, atau ragu dalam jumlah sedotan dalam persusuan yang terjadi, dalam kasus yang demikian tidak timbul hukum haram. Sebab pada dasarnya tidak pernah terjadi persusuan. Sesuatu yang bersifat yakin tidak bisa dihapuskan berdasarkan sesuatu yang diragukan. Kasusnya sama dengan kasus keraguan pernah terjadinya thalak atau tidak atau tentang bilangan thalak.

---

[121] HR. Muslim (Pembahasan: Susuan, 2/24, 1075) dan Abu Daud dalam (Pembahasan: Nikah, 2/2062).

[122] Hadits ini ditakhrij

Masalah Kedua: Penyusuan tersebut dilakukan beberapa kali secara terpisah. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i. Cara menentukan satu kali susuan dikembalikan kepada adat dan kebiasaan. Sebab syara' hanya menjelaskan secara mutlak dan tidak memberikan batasan berapa lama waktu untuk satu kali susuan. Hal yang demikian menunjukkan penentuannya diserahkan kepada kebiasaan yang berlaku di masyarakat.

Jika seorang bayi menyusu, kemudian dia berhenti dengan keinginannya sendiri. Maka susuan tersebut dianggap sebagai satu kali susuan. Jika setelah itu sang bayi menyusu lagi, maka susuan tersebut dianggap sebagai susuan yang kedua.

Jika sang bayi menghentikan aktifitas menyusunya karena mengambil nafas atau untuk berpindah ke payudara yang satunya lagi atau dihentikan oleh wanita yang menyusuinya, permasalahannya dilihat lagi, jika sang bayi tidak segera menyusu lagi setelah berhenti, maka susuan tersebut (yang telah dilakukan) dianggap sebagai satu kali susuan. Jika sang bayi langsung kembali menyusu, maka ada dua pendapat:

1. Susuan yang telah dilakukan dianggap sebagai satu kali susuan dan susuan yang baru dilakukan juga dianggap sebagai satu kali susuan. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar dan merupakan *zhahir* pendapat Imam Ahmad yang diriwayatkan oleh Ibnu Hanbal. Beliau (Imam Ahmad) berkata: Jika kamu melihat seorang bayi menyusu dan disaat dia hendak mengambil nafas, maka sang bayi menghentikan sedotannya untuk mengambil nafas atau untuk istirahat. Jika sang bayi melakukan hal yang demikian, maka susuan yang telah dilakukan dianggap sebagai satu kali susuan. Sebab, susuan yang pertama dianggap sebagai satu kali susuan. Jika dia tidak kembali lagi, berarti dihitung sebagai satu kali susuan. Jika dia kembali, maka

kasusnya disamakan dengan sang bayi menghentikan susuan yang awal atas keinginannya sendiri.

2. Semua susuan tersebut dianggap sebagai satu kali susuan. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Asy-Syafi'i. Kecuali dalam masalah jika yang menghentikannya adalah wanita yang menyusui. Jika kasusnya demikian, maka ada dua pendapat. Sebab jika seseorang bersumpah bahwa dia tidak akan makan pada hari itu kecuali satu kali, kemudian dia makan dan terus makan dalam waktu yang lama atau dia memutuskan aktifitas makannya untuk minum sebentar, kemudian dia makan lagi, atau dia berpindah dari satu menu ke menu yang lain atau dia menunggu pesanan makanan datang lagi, maka apa yang dilakukannya dihitung sebagai satu kali makan. Demikian juga dalam kasus ini.

   Meski demikian, pendapat yang pertama lebih *shahih*. Sebab pemberian susu lewat hidung atau yang lainnya dianggap sebagai satu kali susuan.

1368. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Memasukkan air susu melalui hidung juga sama dengan menyusui normal. Demikian pula dengan menuangkan air susu ke dalam mulut bayi."

Yang dimaksud dengan kalimat (السَّعُوْطُ) "*as-su'uuth*" adalah memasukkan air susu ke hidung sang bayi dengan menggunakan sendok atau yang lain. Dan yang dimaksud dengan (الْوُجُوْرُ) "*al-wujur*" adalah memasukkan air susu ke dalam mulut bayi tanpa media payudara. Ada perbedaan riwayat mengenai apakah cara yang demikian menyebabkan keharaman seperti yang berlaku pada penyusuan normal.

1. Riwayat yang lebih *shahih* diantara dua riwayat adalah cara yang demikian juga (*al wujur*) menimbulkan timbulnya hukum mahram, sama seperti pengharaman yang terjadi akibat penyusuan normal. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Asy-Sya'bi, Ats-Tsauri dan para sahabat ahli ra'yi. Demikian juga pendapat Imam Malik berkenaan pengharaman hanya terjadi jika penyusuan dilakukan dengan cara *al wujur* (menuangkan air susu ke dalam mulut bayi tanpa media payudara).
2. Penyusuan dengan dua cara tersebut tidak menyebabkan timbulnya hukum haram. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar, madzhab yang dianut oleh Daud, pendapat Imam Atha` Al Khurasani khusus dalam masalah *su'uth* (السُّعُوْط). Sebab cara yang demikian, dalam bahasa arab tidak disebut dengan istilah *ar-radhaa'* (penyusuan), sementara yang ditetapkan oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya dalam masalah ini adalah dengan *radha'* (menyusui dengan media payudara). Masuknya air susu tersebut tidak melalui proses penyusuan normal. Kasusnya disamakan dengan jika air susu tersebut masuk melalui luka yang ada di badan sang bayi.

Dalil kami dalam masalah ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لاَ رَضَاعَ إِلاَّ مَا أَنْشَزَ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ.

"Tidak disebut susuan kecuali yang menghasilkan penguatan tulang dan menumbuhkan daging." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[123]

---

123 HR. Imam Abu Daud (Pembahasan: Nikah, 2/Hadits. 206); Al Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* (7/461). Dari jalur periwayatan Abu Musa Al Hilal, dari ayahnya, dari Ibnu Mas'ud ra. Sanadnya *dha'if*. Abu Hatim berkata, Abu Musa Al Hilali dan ayahnya

Pemberian susu dengan dua cara tersebut akan menyampaikan air susu tersebut ke bagian yang sama dengan pemberian yang dilakukan lewat payudara. Dan cara demikian juga sama dengan pemberian melalui payudara, yaitu bersifat meninggikan tulang dan menumbuhkan daging. Oleh karena itu, penyusuan dengan dua cara tersebut disamakan dengan penyusuan melalui payudara, yaitu sama-sama menghasilkan hukum haramnya menikah. Di sisi lain, masuknya sesuatu melalui hidung juga membatalkan puasa, sama dengan masuknya sesuatu melalui mulut. Dengan demikian, hukum yang ditimbulkan oleh dua cara penyusuan tersebut sama dengan hukum yang ditimbulkan oleh *radha'* (penyusuan melalui payudara).

Pasal: Aturan yang berlaku dalam dua cara penyusuan tersebut (*as-su'uth* dan *al wujur*) sama dengan aturan yang berlaku dalam penyusuan dengan payudara, yaitu dilakukan sebanyak lima kali, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat yang masyhur. Karena penyusuan dengan dua cara tersebut merupakan bagian dari penyusuan melalui payudara. Maka aturan yang berlaku juga sama. Karena kita menyamakan dua cara tersebut dengan penyusuan melalui media payudara, maka dalam masalah jumlah dan kadarnya juga mengambil aturan yang sama.

Jika susu seorang ibu diperas dan ditempatkan dalam sebuah wadah, kemudian diberikan kepada sang bayi sebanyak lima kali dalam lima waktu yang berbeda, maka cara yang demikian dianggap sebagai lima kali susuan. Jika seseorang makan sebanyak lima kali dalam lima

---

adalah sosok yang tidak dikenal dalam bidang periwayatan hadits. Meski demikian, hadits tersebut berstatus *mauquf* kepada Ibnu Mas'ud ra dengan lafazh, "Tidak ada susuan kecuali yang meninggikan tulang dan menumbuhkan daging."; Abu Daud (2/2059); dan Al Baihaqi dalam kitab *Sunan Al Kubra* (7/460, 461). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Syaikh Al Albani..

waktu yang berbeda, maka orang tersebut dianggap telah makan sebanyak lima kali.

Jika payudara seorang ibu diperas sebanyak lima kali dalam lima waktu yang berbeda, kemudian diberikan sekaligus kepada sang bayi, maka cara yang demikian dianggap sebagai satu kali susuan. Kasusnya sama dengan seseorang yang mengumpulkan makanan sebanyak lima kali dalam lima waktu yang berbeda, kemudian dia makan sekaligus. Cara makan yang demikian dianggap sebagai satu kali makan.

Diceritakan dari Imam Asy-Syafi'i satu pendapat dalam dua cara diatas kebalikan dari apa yang telah kami utarakan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa yang dijadikan patokan adalah apa yang dihisap (diminum) oleh sang bayi. Sebab itulah yang menyebabkan timbulnya hukum haram. Oleh karena itu, hukum haram terwujud, meski tanpa penyusuan melalui payudara. Jika seorang bayi menyusu melalui payudara, kemudian setelah masuk ke dalam mulut air susu tersebut dimuntahkan, maka kondisi yang demikian tidak menyebabkan hukum haram. Dengan demikian, yang dijadikan patokan adalah apa yang masuk.

Jika seorang bayi diberi susu dalam beberapa kali waktu yang berbeda –jarak waktunya agak jauh-, misalkan diberikan sebanyak lima kali, berarti telah terjadi lima kali susuan. Jika payudara seorang ibu diperas dan dikumpulkan dalam sebuah wadah, kemudian sang bayi diberikan sebanyak lima sendok secara bersambung (berurutan), *zhahir* pernyataan Imam Al Kharqi menunjukkan bahwa cara yang demikian dihitung sebagai satu kali susuan. Karena kaidah yang dia berikan adalah dianggap lima kali susuan jika dilakukan tidak secara bersambung. Yang dijadikan patokan adalah adat (kebiasaan). Apa yang dilakukan (memberikan susu sebanyak lima sendok secara bersambung) tidak dianggap sebagai lima kali susuan. Kasusnya sama dengan orang yang makan satu piring, dilakukan dengan cara satu suapan, satu suapan.

Meski orang tersebut makan sebanyak seratus suapan, tetap saja ia dianggap satu kali makan.

Pasal: Jika susu seorang ibu dibekukan dan menjadi semacam keju, kemudian diberikan kepada sang bayi, maka cara yang demikian juga menimbulkan hukum haram. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abu Hanifah: Cara pemberian yang demikian tidak menimbulkan hukum haram, sebab telah terjadi perubahan nama. Berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa pemberian susu dengan cara *al wujur* tidak menyebabkan timbulnya hukum haram, maka cara yang seperti ini juga tidak mengakibatkan timbulnya hukum haram.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa susu tersebut masuk ke dalam perut melalui kerongkongan dan bersifat meninggikan tulang serta menumbuhkan daging. Dengan demikian, cara yang demikian juga menghasilkan hukum haram, sama dengan jika sang bayi meminumnya.

Pasal: Mengenai pemberian susu melalui suntikan, menurut Imam Abu Al Khithab: Pendapat yang ditetapkan oleh Imam Ahmad menyebutkan bahwa cara yang demikian tidak menimbulkan hukum haram. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik.

Ibnu Hamid dan Ibnu Abi Musa berkata: Cara yang demikian juga menimbulkan hukum haram. Dan ini merupakan pendapat yang dianut oleh madzhab Asy-Syafi'i, sebab cara yang demikian menyebabkan batalnya puasa. Maka cara yang demikian disamakan dengan pemberian air susu melalui media payudara.

Dalil kami dalam masalah ini adalah cara yang demikian tidak termasuk *radha'* dan tidak berfungsi meninggikan tulang dan

menumbuhkan daging. Oleh karena itu, cara yang demikian tidak menyebabkan timbulnya hukum haram. Cara yang demikian sama dengan pemberian susu melalui lubang dubur. Cara yang demikian tidak termasuk *radha'* (susuan) dan juga tidak memiliki fungsi yang sama dengan *radha'*. Oleh karena itu, cara yang demikian tidak bisa diberikan hukum yang sama dengan *radha'* (persusuan).

Kasusnya berbeda dengan pembatalan puasa. Pembatalan puasa hanya melihat sisi masuknya sesuatu ke dalam tubuh, sementara pemberian air susu bersifat memiliki fungsi lain, yaitu meninggikan tulang dan menumbuhkan daging. Dengan demikian, cara yang demikian tidak menyebabkan timbulnya hukum haram. Di sisi lain, susu tersebut masuk bukan melalui jalur tenggorokan. Kasusnya disamakan dengan masuknya air susu melalui luka yang ada di badan sang bayi.

1269. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Air susu yang dicampur dengan unsur lain hukumnya sama dengan air susu murni."

Dalam teks asli tertera kalimat *al masyub* (الْمَشُوْب); maksudnya adalah air susu yan dicampur dengan yang lain. kemudian kalimat *al mahdh* (الْمَحْض) maksudnya adalah air susu yang murni dan belum bercampur dengan yang lain.

Imam Al Kharqi tidak membedakan, apakah susu yang diberikan kepada bayi adalah susu murni atau sudah dicampur dengan yang lain. Tidak ada perbedaan, apakah susu tersebut dicampur dengan makanan atau cairan lain. pendapat yang demikian dianut oleh Imam Asy-Syafi'i. Imam Abu Bakar berkata: Berdasarkan qiyas perkataan Imam Ahmad hal yang demikian tidak menyebabkan timbulnya hukum haram. Sebab cara yang demikian termasuk dalam kategori *al wujur*.

Diceritakan dari Ibnu Hamid, dia berkata: Jika air susunya lebih banyak, maka menyebabkan timbulnya hukum haram. Jika tidak, maka tidak menyebabkan timbulnya hukum haram. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Tsaur dan Imam Al Muzani. Sebab hukum diberikan pada sesuatu yang bersifat mayoritas. Sebab dengan banyaknya campuran, ia tidak lagi disebut susu. Ini merupakan pendapat para sahabat ahli ra'yi. Mereka juga menambahkan bahwa jika susu tersebut dipanaskan dan mengakibatkan bentuk fisiknya berubah, maka pemberian susu yang demikian tidak bisa disebut *radha'* (persusuan).

Dalil pendapat pertama adalah, selama susu tersebut suci (tidak terkena najis), maka jika diminum berarti sang bayi dinyatakan meminum air susu. Minuman yang demikian tetap saja memiliki fungsi yang sama dengan persusuan yaitu meninggikan tulang dan menumbuhkan daging. Oleh karena itu pemberian susu yang demikian tetap saja menghasilkan hukum haram, sama dengan meminum dengan kadar yang banyak. Ketentuan ini berlaku jika memang sifat susunya masih ada. Jika susu yang sedikit dituang ke air yang jumlahnya sangat banyak dan campuran susu tersebut tidak menimbulkan perubahan pada air, maka pemberian air yang telah dicampur dengan susu tersebut tidak menimbulkan hukum haram. Sebab air yang demikian tidak bisa lagi disebut susu yang telah dicampur dan tidak memiliki fungsi meninggikan tulang dan menumbuhkan daging.

Diceritakan dari Al Qadhi bahwa pemberian minum yang demikian juga menimbulkan hukum haram. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Asy-Syafi'i. Karena biar bagaimanapun ada air susu yang masuk ke dalam perut sang bayi. Kasusnya sama dengan jika sifat air nampak pada air yang telah bercampur dengannya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah pemberian minum yang sifatnya demikian tidak bisa disebut persusuan dan juga tidak bisa

disamakan dengan minum susu. Oleh karena itu pemberian susu yang sifatnya demikian tidak menyebabkan timbulnya hukum haram.

Pasal: Jika beberapa orang wanita diperas payudaranya dan susunya dikumpulkan dalam sebuah bejana, kemudian diberikan kepada bayi, dalam kasus demikian hukumnya sama saja dengan si bayi menyusu kepada semua perempuan tersebut. Sebab jika dicampur dengan air saja tetap menyebabkan timbulnya hukum haram, terlebih lagi jika dicampur dengan susu.

1370. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mengonsumsi air susu wanita yang sudah meninggal dunia juga menimbulkan hukum haram sebab air susu tidak bisa dihukumi telah mati."

Pendapat yang ditetapkan dari Imam Ahmad yang diriwayatkan oleh Ibrahim Al Harbi adalah penyusuan dari susu yang demikian menimbulkan hukum haram. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar. Pendapat ini juga dianut oleh Imam Abu Tsaur, Imam Al Auza'i, Ibnu Al Qasim dan ulama para ahli ra'yi serta Imam Ibnu Al Mundzir.

Al-Khalal berkata: Penyusuan yang demikian tidak menimbulkan hukum haram. Imam Ahmad dalam riwayat dari Mahnan bersikap *tawaqquf* (absen). Dan ini merupakan madzhab Imam Asy-Syafi'i. Sebab, air susu tersebut adalah air susu orang yang tidak bisa lagi melahirkan. Oleh karena itu, penyusuan yang demikian tidak menimbulkan hukum haram, sama dengan air susu laki-laki.

Dalil kami dalam masalah ini adalah penyusuan yang demikian memiliki fungsi yang sama dengan menyusu biasa; yaitu air susu yang

dikonsumsi memiliki peran meninggikan tulang dan menumbuhkan daging. Oleh karena itu, penyusuan yang demikian menimbulkan hukum haram. Di sisi lain, tidak ada perbedaan, apakah sewaktu diminum oleh sang bayi, wanita pemilik air susu tersebut masih hidup atau sudah mati. Kematian si pemilik susu, dan hidupnya dirinya, atau pun najis tidak memiliki pengaruh terhadap hukum *radha'*. Karena susu tidak mengenal kematian, dan najis tidak mencegah fungsinya, sama dengan susu diperah di bejana yang terkena najis.

Jika payudara seorang wanita diperas dan ditampung di sebuah wadah, kemudian susu tersebut diberikan kepada bayi saat sang wanita pemilik susu tersebut sudah meninggal dunia, dalam kasus yang demikian, penyusuan tersebut menimbulkan hukum haram. Adanya susu di dalam payudara tidak mencegah timbulnya hukum haram. Sebab payudara memiliki fungsi yang sama dengan bejana, sebagai tempat penyimpanan air susu.

Pasal: Jika seorang wanita memeras air susunya, kemudian ditempatkan di sebuah wadah. Setelah si wanita meninggal dunia, air susu tersebut diberikan kepada seorang bayi, dalam kasus yang demikian, penyusuan yang demikian menimbulkan hukum haram menurut ulama yang menetapkan pengharaman dengan cara *al wujur* (memberikan susu ke mulut bayi tidak melalui media payudara).

Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Abu Tasur, Imam Asy-Syafi'i dan para ahi ra'yi serta ulama yang lain. sebab, air susu tersebut diperas saat sang wanita masih hidup. Dengan demikian, hukumnya disamakan dengan sang bayi meminumnya saat si wanita masih hidup.

1371. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita hamil dari hubungannya dengan seseorang yang anak wanita tersebut dinasabkan kepada laki-laki tersebut. Saat itu air susunya penuh, kemudian dia menyusui seorang bayi sebanyak 5 kali susuan yang terpisah dan usia sang bayi belum genap 2 tahun, dalam kasus yang demikian, bayi tersebut haram menikah dengan sang ibu yang menyusui dan haram juga menikah dengan anak wanita sang ibu tersebut, baik anak yang saat itu sedang di dalam kandungan atau anak dari suami yang lain. Anak wanita suami sang ibu juga haram dinikahi oleh sang bayi, baik anak tersebut dari ibu yang menyusui sang anak atau dari istrinya yang lain. Jika sang wanita menyusui bayi perempuan, maka bayi perempuan tersebut menjadi anak susuan sang ibu dan anak suaminya. Sebab susunya adalah hasil kehamilan si ibu dari suaminya."

Jika seorang wanita (A) hamil dari suaminya (B) dan air susunya banyak, kemudian dia menyusui seorang bayi laki-laki sebanyak 5 kali susuan, maka sang bayi menjadi anak susuannya sang wanita. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai ketentuan hukum yang demikian. Di sisi lain, anak tersebut juga menjadi anak dari suami yang anaknya sedang dikandung oleh si wanita (A). Dengan demikian timbul hukum mahram (haram menikah) dan keduanya boleh berkhalwah (berduaan). Sebab sang bayi adalah anak keduanya (anak susuan). Anak bayi tersebut, baik yang laki-laki atau yang perempuan adalah cucu bagi si (A) dan si (B) (cucu susuan), dan keturunan sang bayi, seterusnya tetap memiliki pertalian dengan si (A) dan (B) akibat *radha'* (susuan).

Seluruh anak wanita yang menyusui tersebut, baik anak dari suami tersebut (B) atau dari suaminya yang lain, kemudian seluruh anak si (B), baik dari istrinya tersebut (A) atau dari istrinya yang lain, statusnya adalah saudara sesusuan sang bayi yang disusukan oleh si (A). Cucu si

(A) dan anak dari saudara sesusuan yang sang bayi (keponakan akibat persusuan) juga termasuk mahram dan seluruh nasab turunan ke bawah masih terikat hukum mahram.

Status ibu sang wanita yang menyusui, bagi sang bayi adalah neneknya. Ayah sang ibu yang menyusui, bagi sang bayi adalah kakek. Saudara si ibu yang menyusui, bagi sang bayi statusnya adalah paman dan saudara perempuan si ibu yang menyusui, bagi sang bayi statusnya adalah bibi.

Ayah si (B), statusnya adalah kakek sang bayi, ibu si (B), bagi sang bayi statusnya adalah nenek. Saudara si (B), statusnya adalah paman sang bayi dan saudari si (B), statusnya bagi sang bayi adalah bibi.

Secara garis besar, persambungan dan pertalian akibat persusuan sama dengan pertalian akibat nasab. Sebab air susu yang ada di sang ibu adalah hasil keduanya (suami istri). Oleh karena itu, kemahraman tertuju kepada keduanya (si A dan si B). Selain kepada sang ibu, garis kemahraman juga tertuju kepada sang suami si ibu (B). Garis kemahraman yang demikian biasa disebut dengan istilah *labanul fahli*. Mengenai *jihat* (arah) pengharaman dari sisi sang suami si wanita yang menyusui (B) ada perbedaan pendapat diantara ulama. Permasalahan ini telah kami jelaskan dalam bab siapa saja yang haram menikah dengan orang yang sewaktu bayi pernah disusui oleh seorang wanita.

Hujjah yang terkuat dalam masalah *labanul fahli* adalah sebuah riwayat dari Aisyah ﵂,

أَنَّ أَفْلَحَ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ بَعْدَ مَا أُنْزِلَ الْحِجَابُ فَقُلْتُ: وَاللهِ لاَ آذَنْ لَهُ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ

رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَإِنَّ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَةِ أَبِي الْقُعَيْسِ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَتُهُ، قَالَ: ائْذَنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ تَرِبَتْ يَمِيْنُكِ.

"Sesungguhnya Aflah, saudara Abu Al Qa'is, yakni paman sepersusuannya, datang meminta izin kepadaku untuk menemuiku setelah turun ayat hijab."

Kemudian Aisyah ﵂ berkata, "Demi Allah ﷻ, aku tidak akan memberikan izin sebelum aku meminta izin kepada Rasulullah ﷺ. Sebab saudara Abu Al Qa'is bukan orang yang menyusuiku. Yang menyusuiku adalah istri Abu Al Qa'is. Kemudian Rasulullah ﷺ datang dan aku berkata kepada beliau, 'Ya Rasulullah, sesungguhnya bukan laki-laki itu (Abu Al Qa'is) yang menyusuiku, tapi istrinya'. Maka beliau menjawab, *'Berikan izin kepadanya untuk masuk. Sesungguhnya dia (Aflah) adalah pamanmu dari garis persusuan'.*"

Urwah berkata: Dengan sebab itu, Aisyah ﵂ berpatokan kepada pernyataan, "Haramkanlah oleh dengan sebab *radha'* (persusuan) sesuatu yang diharamkan dengan sebab pertalian nasab." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[124]

---

[124] Hadits ini telah ditakhrij.

Ibnu Abbas ﷺ pernah ditanya tentang seorang laki-laki (A) memiliki dua orang istri (B dan C). Si (B) menyusui bayi orang lain yang berjenis kelamin laki-laki (D), kemudian si (C) menyusui bayi orang lain yang berjenis kelamin perempuan (E), dalam kasus yang demikian, apakah si (D) boleh menikah dengan si (E)? Ibnu Abbas ﷺ menjawab, "Keduanya tidak boleh menikah. Sebab air maninya satu."[125]

Imam Malik berkata: Telah sejak lama ada perbedaan pendapat mengenai status kemahraman dengan sebab susu laki-laki (suami sang ibu yang menyusui). Kasus yang demikian pernah terjadi pada beberapa orang laki-laki di Madinah. Diantara mereka adalah Muhammad bin Al Munkadir dan Ibnu Abu Habibah. Mereka meminta fatwa, namun jawabannya tidak satu dan kemudian mereka menthalak istri-istri mereka.

Mengenai orang yang menyusu (X) kepada seorang wanita (Y), maka kemahramannya menjalar ke keturunannya ke bawah (anak dan cucu dan seterusnya) namun tidak menjalar orang yang sederajat denganya, seperti saudara laki dan saudara perempuan si (X). –artinya, saudara si (X) tidak memliki hubungan mahram dengan ibu yang menyusui (X)– dan tidak menjalar ke orang yang statusnya ada di atas (X), seperti ke ibu dan bapak si (X), pamannya, bibinya, kakeknya dan neneknya.

Oleh karena itu, ibu (Y) yang menyusui si (X) boleh menikah dengan ayah kandung si (X), boleh menikah dengan saudara kandung si (X), boleh menikah dengan paman asli si (x), baik dari garis ayah si (X) atau dari garis ibu si (X). Suami si (Y), boleh menikah dengan ibu kandung si (X), boleh menikah dengan saudara peremuan si (X), boleh menikah dengan bibi si (X).

---

[125] HR. At-Tirmidzi (Pembahasan: Susuan, 3/1149); Imam Malik *Al Muwaththa`* (2/5/602, 603); Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/453); Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (7/13942/473) dan Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (1/240/966).

Anak-anak kandung si ibu yang menyusui (Y) boleh menikah dengan saudara kandung si (X). Imam Ahmad mengatakan: Seorang laki-laki (A) boleh menikah dengan saudari kandung (B) saudari sepersusuannya (C). Sebab antara keduanya tidak ada hubungan *radha'* dan tidak ada hubungan nasab. Yang ada hubungan adalah antara dia (A) dengan saudari sepersusuannya (C).

Dengan demikian, syarat timbulnya hukum haram akibat persusuan adalah penyusuan tersebut terjadi disaat usia bayi dibawah 2 tahun. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh mayoritas ulama. Ketentuan yang demikian diriwayatkan dari Umar رضي الله عنه, Ibnu Umar رضي الله عنه, Ibnu Mas'ud رضي الله عنه, Ibnu Abbas رضي الله عنه, Abu Hurairah رضي الله عنه dan para istri Nabi رضي الله عنهن, kecuali Aisyah رضي الله عنها. Pendapat yang demikian dianut oleh Imam Asy-Sya'bi, Ibnu Syabramah, Imam Al Auza'i, Imam Asy-Syafi'i, Ishaq, Imam Abu Yusuf, Muhammad bin Al Hasan, Abu Tsaur dan satu riwayat dari Imam Malik. Dan diriwayatkan darinya bahwa dia mengatakan jika lewat satu bulan, masih tetap menimbulkan hukum mahram, dan dia meriwayatkan dua bulan.

Menurut Imam Abu Hanifah: Keharaman dengan sebab *radha'* (susuan) terjadi disaat usia bayi dibawah 30 bulan. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا

"Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan." (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15).

Menurut Imam Zufar: Masa penyusuan yang menyebabkan timbulnya hukum haram adalah disaat sang bayi berusia dibawah 3 tahun. Sebab menurut Aisyah رضي الله عنها, penyusuan setelah dewasa juga menyebabkan timbulnya hukum haram. Hal yang demikian juga diriwayatkan dari Imam Atha`, Imam Al-Laits, dan Imam Daud.

Dasarnya adalah sebuah riwayat: Sesungguhnya Sahlah binti Suhail pernah berkata kepada Nabi saw, "Ya Rasulullah, kami melihat Salim sejak dia kecil dan dia ikut bersamaku dan Abu Hudzaifah di rumah yang sama. Dan sekarang dia melihatku dalam keadaan memakai pakaian rumah. Allah ﷻ telah menurunkan penjelasan tentang mereka, bagaimana menurut engkau?"

Kemudian Rasulullah ﷺ berkata kepada Sahlah, *"Susuilah dia!"* Kemudian akupun menyusuinya sebanyak 5 kali. Dengan demikian, Salim berstatus sebagai anak susuannya.

Inilah yang diambil sebagai patokan oleh Aisyah ﵂. Dia (Aisyah ﵂) memerintahkan kepada anak perempuan saudaranya (baik anak perempuan saudara laki-laki atau saudara perempuan Aisyah ﵂) untuk menyusui setiap laki-laki yang Aisyah ﵂ memperkenankannya masuk menemuinya, meskipun laki-laki tersebut sudah dewasa. Mereka disusui sebanyak 5 kali susuan. Meski demikian, perilaku yang demikian tidak disetujui oleh Ummu Salamah dan istri-istri Nabi ﷺ yang lain. Mereka tidak mau mengizinkan seorang laki-laki masuk menemui mereka kecuali jika sebelumnya pernah terjadi proses *radha'* sewaktu laki-laki tersebut masih bayi. Mereka (para istri Nabi ﷺ) berkata kepada Aisyah ﵂, "Demi Allah ﷻ, kami tidak tahu, nampaknya hal yang demikian adalah sebuah rukhshah (keringanan) yang diberikan oleh Nabi ﷺ kepada Salim dan tidak berlaku bagi yang lain?!" Ini diriwayatkan oleh Imam An-Nasa`i dan Imam Abu Daud serta ulama hadits yang lain.[126]

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an,

---

[126] Hadits ini telah ditakhrij.

﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ

"Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan...." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Dalam ayat tersebut, masa 2 tahun dinyatakan sebagai kesempurnaan penyusuan. Dengan demikian, usia diatas 2 tahun tidak berpengaruh apa-apa terhadap penyusuan.

Diriwayatkan dari Aisyah ﵂ bahwa Rasulullah ﷺ datang menemuinya pada saat seorang lelaki lain sedang duduk bersamanya. Hal itu terasa berat sekali di hati beliau dan Aisyah berkata: Lalu aku katakan, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya ia adalah saudaraku sepersusuan." Aisyah melanjutkan: Lalu beliau bersabda,

انْظُرْنَ مِنْ إِخْوَانِكُنَّ فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ.

"Lihatlah lagi saudara-saudara lelakimu yang sepersusuan, karena sesungguhnya saudara sepersusuan itu hanya karena sebab rasa lapar." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[127]

Diriwayatkan dari Ummu Salamah bahwa penyusuan tidak menyebabkan timbulnya kemahraman kecuali sebelum anak memakan sesuatu selain air susu sang ibu dan sebelum disapih. [128] Hadits ini

127 HR. Al Bukhari (Pembahasan: Kesaksian, 5/2647, pembahasan: Nikah, 9/5102) dan Muslim (Pembahasan: Susuan, 2/32/1078).

128 HR. At-Tirmidzi (Pembahasan: Susuan, 3/1152), dan Ibnu Majah (1/1946). Sanadnya *shahih.*

diriwayatkan oleh Imam At-Tirmidzi dan dalam komentarnya, dia berkata bahwa hadits ini statusnya *hasan shahih.*

Dengan dasar ini, maka hadits tentang Abu Hudzaifah dapat dipahami sebagai sebuah kekhususan baginya dan tidak berlaku bagi orang lain, sebagaimana yang dijelaskan oleh seluruh istri Nabi ﷺ. Pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah bersifat *tahakkum* (memberikan suatu keputusan hukum tanpa dasar). Sebab bertentangan dengan *zhahir* ayat dalam Al Qur`an dan bertentangan dengan pendapat para sahabat Nabi ﷺ.

Kami telah meriwayatkan dari Ali ؓ dan Ibnu Abbas ؓ bahwa yang dimaksud dengan hamil adalah hamil perut. Dengan dasar itulah, para ulama menyatakan bahwa masa kehamilan minimal adalah 6 bulan. Hal yang demikian ditunjukkan oleh ayat di dalam Al Qur`an,

وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ

"Dan menyapihnya dalam dua tahun...." (Qs. Luqman [31]: 14). Jika difahami sesuai dengan pemahaman Abu Hanifah, maka pemahaman tersebut bertentangan dengan ayat ini.

Dengan demikian, maka yang dijadikan sebagai patokan dalam hal penyusuan adalah usia dibawah 2 tahun, bukan dengan *al fitham* (disapih). Jika seorang bayi disapih sebelum usia 2 tahun, kemudian dia disusui di masa 2 tahun, maka timbul hukum kemahraman. Jika setelah usia 2 tahun sang bayi belum disapih, kemudian dia disusui, dalam kasus yang demikian, penyusuan tersebut tidak menimbulkan hukum kemahraman.

Ibnu Al Qasim, yang menjadi sahabat Imam malik berpendapat bahwa jika si bayi belum berusia 2 tahun namun sudah disapih, kemudian dia menyusu kepada seorang wanita, maka tidak timbul

hukum mahram. Sebab Rasulullah ﷺ menyatakan bahwa penyusuan berpengaruh jika dilakukan sebelum disapih.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ

"Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Diriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ pernah bersabda,

لاَ رَضَاعَ إِلاَّ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ.

"Penyusuan tidak berpengaruh kecuali jika dilakukan sebelum bayi genap berusia 2 tahun."[129]

Yang dijadikan patokan dalam hal *al fitham* (sapihan) adalah masa dimana sang bayi disapih, bukan pada praktek di lapangan. Imam Abu Al Khithab berpendapat bahwa jika setelah usia 2 tahun sang bayi menyusu kepada seorang wanita, maka penyusuan tersebut tidak menyebabkan timbulnya hukum haram.

Al Qadhi berpendapat bahwa jika si bayi sedang disusui untuk kelima kalinya dan sebelum sempurna penyusuan tersebut, ternyata sang bayi genap berusia 2 tahun, maka penyusuan yang demikian tidak menimbulkan hukum kemahraman. Pendapat yang demikian tidak

---

129 HR. Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya (4/174) dalam komentarnya, dia berkata, "Tidak ada yang mengisnadkan dari Ibnu Uyainah kecuali Al Haitsam bin Jamil. Dia termasuk sosok yang dianggap *tsiqah* dalam bidang periwayatan hadits. Dan termasuk ulama yang hafizh dalam bidang hadits."

Hadits ini juga dikeluarkan oleh Ibnu Adi dalam *Al Kamil* (7/103). Dia berkata, "Al-Haitsam bukan sosok yang hafizh dalam bidang periwayatan hadits. Dan aku berharap tidak menjadi saksi atas kebohongan."

shahih. Sebab sang bayi telah menyusu sebanyak 5 kali sebelum usianya 2 tahun. Sebab setelah genap berusia 2 tahun, sang bayi langsung dipisahkan dari payudara, maka hal yang demikian cukup untuk menimbulkan hukum pengharaman. Pemberian air susu setelahnya tidak lagi berpengaruh.

Imam Al Kharqi mensyaratkan penyebaran kemahraman antara bayi yang menyusu dengan laki-laki yang air susu sang wanita tercipta dari hubungan badan antara keduanya adalah; air susu kehamilan sang ibu tercipta dari orang yang berhubungan badan dengannya, baik diikat oleh tali pernikahan, hubungan perbudakan atau dengan dasar hubungan seksual yang berstatus syubhat.

Mengenai air susu yang terjadi akibat hubungan perzinahan, atau sang suami menafikan pernasaban sang bayi yang dikandung dengan dirinya, maka antara si bayi dengan laki-laki tersebut tidak memiliki talian kemahraman. Kesimpulan yang demikian didasari oleh pemahaman terhadap apa yang dinyatakan oleh Imam Al Kharqi. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Abu Abdillah bin Hamid dan merupakan pendapat yang dianut dalam madzhab Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abu Bakar bahwa status kemahraman menyebar antara keduanya. Sebab yang penting adalah adanya persusuan dan tidak ada perbedaan, apakah air susu tersebut tercipta akibat hubungan yang sah atau tidak. Seperti hubungan seksual yang menghasilkan bayi dan juga air susu. Jika terjadi penyebaran kemahraman antara sang anak dan orang yang berhubungan seksual dengan ibunya, maka ini juga berlaku dalam kasus air susu. Di sisi lain, yang jadi patokan adalah penyusuannya. Jika kemahraman menyebar antara bayi dengan wanita yang menyusuinya, maka kemahraman juga menyebar antara si bayi dengan laki-laki yang berhubungan seksual dengan sang wanita.

Dalil yang digunakan oleh mereka yang mengusung pendapat pertama adalah pengharaman antara keduanya (sang laki-laki yang

berhubungan seksual dengan wanita yang menyusui sang bayi) didasari oleh hubungan kebapakan antara keduanya. Jika hukum kebapakannya tidak ada, maka hukum rinciannya juga tidak berlaku. Hal yang demikian berbeda dengan kasus anak wanita laki-laki yang dihasilkan dari hubungan perzinahan. Anak wanita tersebut pada hakikatnya adalah benih si laki-laki, berbeda dengan masalah yang sedang kita bahas saat ini. Berbeda juga dengan pengharaman yang disebabkan oleh hubungan perbesanan. Sebab pengharaman tidak didasari oleh adanya pertalian nasab. Oleh karena itu, seorang laki-laki diharamkan menikah dengan ibu istrinya dan anak istrinya, meski antara keduanya tidak ada hubungan nasab. Pengharaman berdasarkan penyusuan mengikuti alur pengharaman yang disebabkan oleh pertalian nasab. Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ bersabda,

يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ.

"Sesuatu yang diharamkan dengan sebab pertalian juga diharamkan dengan sebab persusuan."[130]

Mengenai wanita yang menyusui sang bayi, statusnya adalah mahram bagi sang bayi dan sang bayi dinisbahkan kepadanya. Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian. Setiap orang yang haram menikah dengan anak kandung wanita tersebut, maka haram juga menikah dengan anak yang disusuinya, sebagaimana dalam kasus penyusuan yang air susu tersebut dihasilkan dari hubungan badan yang halal.

Jika bayi yang disusui berjenis kelamin wanita, maka dia juga haram dinikahi oleh laki-laki yang me-*li'an* ibu yang menyusuinya. Ketentuan yang demikian disepakati oleh para ulama. Sebab, bayi tersebut adalah *rabibah*-nya (anak istrinya) berdasarkan hubungan

130 Hadits ini tela ditakhrij sebelumnya.

persusuan. Dan haram juga hukumnya menikah dengan laki-laki yang berzina dengan wanita yang menyusuinya, bagi mereka yang berpendapat bahwa perzinahan juga menimbulkan hukum *mushaharah* (perbesanan). Demikian pula keharaman tersebut menyebar ke anak wanita yang dizinahinya dan putri orang yang menyusu kepada wanita yang dizinahinya.

Pasal: Jika seorang wanita berhubungan badan dengan dua orang laki-laki dan dari hubungan tersebut lahir seorang anak. Jika si wanita menyusui bayi orang lain, maka bayi tersebut menjadi anak susuan bagi laki-laki yang menjadi ayah nasab bagi bayi yang dilahirkan oleh sang wanita. Tidak ada perbedaan apakah bayi lahir tersebut dinasabkan kepada si laki-laki dengan dasar keputusan para ahli dalam penentuan nasab atau dengan cara lain. Jika ahli pernasaban menyatakan bahwa anak yang lahir adalah anak kedua laki-laki tersebut, maka sang bayi susuan dinasabkan juga kepada keduanya sebagai anak susuan.

Seorang bayi yang menyusu kepada wanita lain, mengikuti gerak bayi yang dilahirkan oleh wanita tersebut. Jika bayi yang lahir dinasabkan kepada seseorang, maka bayi yang disusui juga dinasabkan kepadanya. Sebab air susu yang dihisap sang bayi susuan dihasilkan dari hubungan wanita yang menyusui tersebut dengan seorang laki-laki. Dan air susu tersebutlah yang dia minum.

Jika bayi yang dilahirkan tidak dinasabkan kepada keduanya, karena para ahli menemukan kesulitan dalam menentukan, maka sebagai langkah kehati-hatian, pengharaman dinisbahkan kepada keduanya. Sebab ada kemungkinan, bayi tersebut adalah tercipta dari benih kedua orang tersebut. Kemungkinan lain adalah, bayi tersebut adalah benih satu orang, maka pengharaman berlaku bagi keduanya dan

anak-anak dari laki-laki tersebut. Meski demikian, adanya kesamaran menjadikan sisi keharaman lebih didahulukan.

Jika mustahil menasabkan sang anak yang lahir kepada kedua orang tersebut, misalkan sang anak lahir sebelum masa 6 bulan dari hubungan seksual dua orang tersebut dengan ibunya atau masa kehamilannya lebih dari 4 tahun, atau kurang dari 6 bulan sejak sang ibu melakukan hubungan dengan salah seorang diantara keduanya, atau kehamilannya lebih dari 4 tahun sejak sang ibu berhubungan dengan laki-laki terakhir, dalam kasus yang demikian, sang bayi yang menyusu tidak dinasabkan kepada kedua orang tersebut.

Jika bayi yang menyusu berjenis kelamin wanita, maka dia haram menikah dengan keduanya, karena adanya hubungan *musharah*. Anak-anak wanita tersebut juga haram menikah dengan dua orang tersebut. Sebab bayi wanita tersebut menyusu kepada wanita yang disetubuhi oleh kedua orang tersebut dan statusnya sang bayi perempuan tersebut adalah sebagai *rabbiibah* (anak tiri) bagi keduanya.

Pasal: Keharaman penyusuan tidak menyebar, jika air susu yang dikonsumsi bukan air susu manusia. Jika ada dua bayi yang menyusu dengan air susu seekor hewan ternak, maka menurut pendapat mayoritas ulama, kedua bayi tersebut tidak menjadi saudara sesusuan. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Imam Asy-Syafi'i, Imam Ibnu Al Qasim, Imam Abu Tsaur dan ulama para ahli ra'yi.

Jika ada dua orang bayi yang menyusu (susu hewan atau lainnya) kepada seorang laki-laki, maka kedua bayi tersebut tidak menjadi saudara sesusuan. Dan keharaman tidak menyebar diantara sang laki-laki dengan dua orang bayi tersebut. Pendapat yang demikian dianut

oleh hampir seluruh ulama, kecuali Al Karabisi.[131] Dalam komentarnya, dia menyatakan bahwa penyusuan yang demikian juga menimbulkan hukum pengharaman. Sebab yang diminum si bayi adalah air susu manusia, statusnya sama dengan air susu manusia yang berjenis kelamin wanita. Dia juga menceritakan pendapat dari sebagian ulama salaf bahwa jika dua bayi menyusu kepada seekor hewan yang sama, maka kedua bayi tersebut menjadi saudara sesusuan. Cerita yang demikian tidak *shahih.*

Jika seorang bayi menyusu kepada seorang banci asli, maka penyusuan yang demikian tidak menimbulkan hukum pengharaman. Sebab tidak ada yang memastikan bahwa banci tersebut pada hakikatnya adalah wanita. Pengharaman menjadi tidak berlaku jika sebabnya masih diragukan. Menurut Ibnu Hamid: Penetapan pengharamannya bersifat *tawaqquf* (ditunda) hingga terbukti, apakah banci tersebut pada hakikatnya adalah wanita atau laki-laki. Berdasarkan pendapat ini, maka timbul hukum pengharaman hingga terbukti bahwa banci tersebut adalah laki-laki. Sebab tidak menutup kemungkinan bahwa si bayi adalah mahramnya.

Pasal: Jika seorang wanita memiliki air susu tanpa adanya hubungan badan dengan seorang laki-laki. Kemudian dia menyusui seorang bayi, maka pengharaman juga menyebar. Ini merupakan pendapat yang lebih jelas diantara dua riwayat. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Ibnu Hamid dan merupakan madzhab Imam Malik, Imam Tsauri, Imam Asy-

---

[131] Nama asli beliau adalah Al Husain bin Ali bin Abu Yazid Abu Ali Al Karabisi. Beliau termasuk ulama besar yang dihormati. Di dalam dirinya terkumpul kepakaran dalam bidang fikih dan hadits. Awalnya beliau bermadzhab ahli ra'yi, kemudian belajar dan mendalami ilmu fikih kepada Imam Asy-Syafi'i. Beliau memiliki banyak karya tulis. Wafat pada tahun 45 H. Ada juga yang mengatakan usianya 148 tahun. Lih. *Thabaqat Syafi'i Al Kubra* (2/117).

Syafi'i, Imam Abu Tsaur dan madzhab para ahli ra'yi dan ulama yang disebutkan oleh Imam Ibnu Al Mundzir. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ

وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ

وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu...." (Qs. An-nisaa` [4]: 23).

Sebab yang diminum oleh sang bayi adalah air susu seorang wanita. Dengan demikian timbul hukum pengharaman dengan sebab persusuan. Kasusnya disamakan dengan dia menyusu kepada seorang wanita yang air susunya dihasilkan dari hubungan badan dengan seorang laki-laki. Sebab lain adalah susu seorang wanita memang tercipta untuk konsumsi bayi yang dilahirkan. Kasus yang seperti ini jarang sekali terjadi, namun tidak mustahil terjadi.

Dalam riwayat yang kedua dinyatakan bahwa tidak terjadi penyebaran hukum pengharaman. Sebab kondisi yang demikian jarang sekali terjadi. Air susu laki-laki secara umum tidak bisa dijadikan sebagai bahan makanan bagi bayi. Maka kasusnya disamakan dengan air susu laki-laki. Diantara dua pendapat ini, pendapat yang awal lebih *shahih.*

Pasal: Jika seorang laki-laki memiliki 5 orang budak wanita yang masing-masing memiliki air susu, kemudian ada seorang bayi yang menyusu kepada 5 budak wanita tersebut. Setiap budak wanita menyusui satu kali. Dalam kasus yang demikian, mereka (para budak tersebut) tidak menjadi ibu susuan bagi si bayi. Meski demikian, sang tuan menjadi ayah susuan bagi sang bayi. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Hamid. Sebab sang bayi menyusu dengan air susu milik sang tuan sebanyak 5 kali susuan.

Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa status bapak susuan tidak timbul dalam kasus ini. Sebab penyusuan yang demikian tidak menyebabkan perubahan status keibuan bagi wanita yang menyusui, maka perubahan status kebapakan juga tidak terjadi. Kasusnya disamakan dengan penyusuan yang dilakukan oleh laki-laki.

Pendapat yang pertama dalam kasus ini lebih *shahih*. Sebab, perubahan status kebapakan terjadi karena sang bayi menyusu dengan air susu milik laki-laki tersebut, bukan karena orang yang menyusui menjadi ibu susuan baginya. Para sahabat Asy-Syafi'i juga memiliki dua pendapat seperti dua pendapat di atas.

Jika kita beranggapan bahwa terjadi perubahan status kebapakan menjadi bapak susuan, maka wanita-wanita yang menyusui bayi tersebut haram untuk dinikahi oleh anak yang disusuinya. Sebab sang bayi adalah anak asuhnya dan si wanita adalah wanita yang halal berhubungan badan dengan bapak susuan sang bayi.

Jika seorang laki-laki memiliki 5 anak wanita, kemudian 5 anak wanita tersebut menyusui seorang bayi, setiap mereka menyusui bayi tersebut sebanyak 1 kali susuan. Dalam kasus yang demikian, dari ke-5 wanita tersebut tidak satupun yang menjadi ibu susuan bagi sang bayi. Mengenai apakah ayah dari ke-5 wanita tersebut menjadi kakek bagi si

bayi dan anak-anaknya yang lain menjadi paman dan bibi bagi sang bayi? Dalam kasus yang demikian, ada dua pendapat:

1. Ayah dari ke-5 wanita tersebut menjadi kakek susuan bagi sang bayi dan anak-anak ayah tersebut menjadi paman dan bibi sang bayi. Sebab sang bayi menyusu sebanyak 5 kali dari air susu ke 5 anaknya. Kasusnya disamakan dengan sang bayi menyusu kepada 1 orang sebanyak 5 kali.
2. Ayah dari ke 5 wanita tersebut tidak menjadi kakek bagi sang bayi. Sebab keberadaan sang ayah menjadi kakek dikarenakan keberadaan anak wanita sang ayah yang menjadi ibu bagi bayi tersebut. Dan anak-anak ayah tersebut menjadi paman dikarenakan saudarinya menjadi ibu bagi sang bayi. Jika sang anak wanita tersebut tidak menjadi ibu susuan bagi sang bayi, maka sang ayah wanita juga tidak menjadi kakek bagi sang bayi.

Pendapat yang kedua dianggap unggul dalam masalah ini. Sebab makna *far'iyyah* terwujud di sini dan berbeda dengan yang sebelumnya.

Jika kita beranggapan bahwa saudara-saudara wanita tersebut menjadi paman bagi sang bayi, maka tidak ada seorangpun diantara wanita tersebut yang menjadi bibi bagi sang bayi. Sebab sang bayi tidak menyusu sebanyak 5 kali kepada saudarinya. Meski demikian pengharaman bisa saja terjadi. Sebab terkumpul 5 kali susuan dari air susu mahram.

Pasal: Jika seorang wanita memiliki air susu hasil hubungan badannya dengan sang suami, kemudian ia menyusui seorang bayi sebanyak 3 kali susuan. Setelah itu, air susunya berhenti keluar. Kemudian sang istri bercerai dan menikah lagi dengan laki-laki lain dan memiliki air susu akibat hubungannya dengan suaminya yang baru. Kemudian dia menyusui lagi bayi tersebut sebanyak 2 kali. Dalam kasus yang demikian, wanita tersebut menjadi ibu susuan bagi sang bayi.

Sepengetahuan kami, bagi mereka yang menyatakan bahwa status pengharaman berlaku jika penyusuannya dilakukan sebanyak 5 kali susuan, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian. Dua orang suami wanita tersebut tidak menjadi bapak susuan bagi sang anak. Sebab tidak ada satupun pemilik air susu tersebut yang air susunya diminum sebanyak 5 kali oleh sang anak. Meski 2 laki-laki tersebut tidak boleh menikah dengan anak tersebut. Ketidakbolehan tersebut dikarenakan bayi tersebut adalah *rabibah* (anak asuh) istrinya, bukan karena bayi tersebut berstatus sebagai anaknya.

1372. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang laki-laki (A) menthalak istrinya (B) dengan thalak 3 dan si istri dalam kondisi sedang menyusui, kemudian wanita tersebut menikah dengan bayi (C) yang menyusu dan si wanita menyusui, maka sang ibu menjadi haram bagi sang bayi. Kemudian si wanita tersebut menikah lagi dengan laki-laki lain (D), terjadi hubungan badan antara keduanya, kemudian keduanya becerai atau suaminya (D) meninggal dunia; dalam kasus yang demikian, si (A) tidak boleh lagi menikah dengan si (B). sebab dengan kejadian yang ada, si (B) menjadi *halail* (menantu) sang anak dengan sebab si (B) menyusui bayi yang ia menikah dengannya."

Permasalahan ini adalah bagian dari permasalahan sebelumnya. Seorang bayi menjadi anak susuan bagi laki-laki (A) yang air susu wanita (B) yang menyusui bayi tersebut tercipta dari hubungan si laki-laki tersebut (A) dengan si wanita (B).

Wanita tersebut (B), ketika menikah dengan seorang bayi, kemudian dia menyusui bayi tersebut dengan air susu hasil hubungannya dengan suami yang menthalaknya (A), maka sang bayi menjadi anak

susuan suami (A) yang menthalaknya. Dan si wanita menjadi haram bagi sang bayi, sebab wanita tersebut adalah ibu susuannya. Dengan sebab sebelumnya si wanita menjadi istri suami yang menthalaknya, berarti dia menjadi istri dari anak suami yang menthalaknya. Dengan demikian, si wanita tidak boleh dinikahi lagi oleh laki-laki yang mencerainya (A). Sebab status si wanita tersebut adalah istri anak si (A).

Jika seorang wanita (A) menikah dengan seorang bayi (B), kemudian ada cacat dalam diri sang bayi dan pernikahannya menjadi *fasakh* (batal), kemudian si wanita tersebut (A) menikah lagi dengan seorang laki-laki dewasa (C). Dari hubungan si (A) dengan si (C) timbul air susu, kemudian si wanita tersebut menyusui si (B) sebanyak 5 kali susuan. Dalam kasus yang demikian, maka wanita tersebut haram bagi si (C). Sebab status si (B) adalah pernah menjadi istri anak susuan si (C).

Jika seorang laki-laki (A) menikahkan *ummu walad*-nya (B) atau ia menikahkan budak wanitanya (B) dengan seorang bayi (C) yang berstatus budak. Kemudian wanita tersebut menyusui sang bayi dengan air susu yang dihasilkan dari hubungan antara sang budak (B) dengan tuannya (A) sebanyak 5 kali susuan. Maka pernikahan tersebut (B & C) menjadi *fasakh* (batal). Dan si (B) menjadi wanita yang selamanya haram dinikahi oleh tuannya. Sebab dengan pernikahan tersebut, maka si wanita pernah menjadi istri anak susuan sang tuan.

Jika dalam kasus diatas bayinya berstatus merdeka, maka contoh permasalahan diatas tidak berlaku di sini. Sebab diantara syarat dibolehkannya laki-laki merdeka menikahi budak adalah khawatir akan menderita penyakit impoten jika tidak menikah. Dalam kekhawatiran tersebut tidak mungkin terjadi pada laki-laki yang masih bayi. Jika sang bayi (maksudnya yang masih muda) yang berstatus merdeka menikahi wanita budak tersebut, maka pernikahannya *fasid* (tidak sah). Jika si wanita yang berstatus budak tersebut menyusui bayi tersebut, maka sang

tuan tidak haram menikah dengan budak wanita tersebut. Sebab pada hakikatnya bayi tersebut bukanlah suami si budak wanita.

Pasal: Jika seorang laki-laki (A) menthalak istrinya (B) yang memiliki air susu hasil hubungan badan keduanya; Jika kemudian si (B) menikah lagi dengan laki-laki lain (C), maka kondisinya tidak lepas dari 5 kondisi:

1. Kondisi air susu hasil hubungan antara si (A) dan si (B) tetap, alias tidak berubah, tidak bertambah dan tidak berkurang dan si wanita tidak melahirkan anak dari si (C), maka air susu tersebut adalah milik suami yang pertama (A); baik si (B) hamil dari si (C) atau tidak. Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama mengenai ketentuan yang demikian. Karena tidak ada tambahan dari pihak suami yang kedua (C), maka air susu tersebut tetap menjadi milik suami yang pertama (A).
2. Si (B) tidak mendapatkan kehamilan dari hubungannya dengan suaminya yang baru (C). Dalam kasus yang demikian, maka air susu yang ada tetap menjadi milik suami yang pertama (A). Baik ada tambahan dari hubungan antara si (B) dengan suaminya yang baru atau tidak. Tidak ada perbedaan antara air susu tersebut terhenti kemudian ada lagi atau tidak pernah terhenti.
3. Si (B) melahirkan anak dari suaminya yang kedua (C), maka air susu sang istri mutlak milik si (C).

   Imam Ibnu Al Mundzir mengatakan:[132] Seluruh ulama yang aku kenal sepakat (ijma) menyatakan hal yang demikian. ini juga merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i. tidak ada perbedaan; apakah air susunya bertambah atau berkurang, sempat terhenti atau terus bersambung. Sebab air susu milik suami pertama (A) telah terputus dengan sebab si (B) melahirkan anak dari hubungannya

---

[132] Lih. *Al ijma'* karya Imam Ibnu Al Mundzir (82/277).

dengan suami yang kedua (C). Sebab kebutuhan anak akan susu pasti dan lahirnya sang anak memastikan bahwa air susu yang ada di payudara ibunya pasti milik suami kedua (C).

4. Air susu milik mantan suami si (B) tetap ada dan bertambah dengan sebab hubungan si (B) dengan suaminya yang baru (C). Jika demikian, maka air susu tersebut menurut satu pendapat dari para sahabat kami menjadi milik keduanya (A & C).

    Imam Abu hanifah berpendapat bahwa air susu tersebut tetap milik si (A), selama si (B) belum melahirkan anak hasil hubungannya dengan suaminya yang kedua (C).

    Menurut Imam Asy-Syafi'i: Selama kehamilan belum mencapai usia dimana sang wanita memiliki air susu untuk bayi yang dikandungnya, maka air susu tersebut tetap menjadi milik mantan suami (A). Jika kehamilan telah mencapai usia tersebut dan volume air susu si (B) bertambah, maka dalam masalah yang demikian ada dua pendapat:

    1. Air susu tersebut milik mantan suaminya (A).
    2. Air susu tersebut milik keduanya (milik (A) dan C).

    Dalil kami dalam permasalahan ini adalah pertambahan air susu dengan sebab kehamilan *zhahir*nya berasal dari si (C) dan tetap adanya air susu tersebut sebelum kehamilan menunjukkan bahwa air susu milik mantan suami masih ada. Oleh karena itu, air susu tersebut dinisbahkan kepada keduanya, sebagaimana sang bayi yang juga bisa dinisbahkan kepada keduanya.

5. Air susu mantan suami (A) terhenti dan muncul lagi ketika sang wanita (B) hamil dari hubungannya dengan suami yang baru (C).

    Menurut Imam Abu Bakar;air susu tersebut milik keduanya (A & C). Ini merupakan satu dari dua pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i, jika kehamilan sudah mencapai usia dimana sang wanita memiliki air susu untuk bayi yang dikandungnya. Sebab pada awalnya, air susu tersebut milik

si (A), kemudian terhenti. Jika setelah itu muncul lagi karena adanya kehamilan, maka secara *zhahir*, air susu milik si (A) tumbuh lagi dengan sebab kehamilan dari suaminya yang kedua. Oleh karena itu, air susu tersebut dinisbahkan kepada keduanya, sebagaimana kasus air susu mantan suami (A) tidak terhenti.

Imam Abu Al Khithab memiliki pendapat yang menyatakan bahwa air susu tersebut menjadi milik suami yang kedua (C). Ini merupakan pendapat kedua milik Imam Asy-Syafi'i. Sebab air susu hasil dari mantan suami (A) telah terputus, maka si wanita ditetapkan tidak lagi menampung air susu milik si (A). Jika kemudian si (B) hamil, maka air susu yang ada di payudara si (B) adalah milik suaminya yang baru (C). Kasusnya disamakan dengan si wanita pada saat dithalak tidak memiliki air susu hasil hubungannya dengan si (A).

Menurut Imam Abu Hanifah: Air susu yang ada di payudara si (B) tetap menjadi milik si (A), selama si wanita belum melahirkan anak dari suaminya yang kedua (C). Ini merupakan pendapat ketiga milik Imam Asy-Syafi'i. Sebab kehamilan tidak pasti menumbuhkan air susu. Air susu tersebut diciptakan Allah ﷻ ketika muncul bayi karena kebutuhan bayi akan susu.

1373. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan dua orang wanita, yang satu adalah wanita yang sudah dewasa (B) dan satunya lagi wanita yang masih kecil (C). Jika si laki-laki tidak melakukan hubungan badan dengan si (B) hingga si (B) menyusui si (C) dimasa usianya belum genap 2 tahun, maka si laki-laki haram berhubungan dengan si (B) dan pernikahan si (A) dengan si (C) hukumnya sah. Jika si (A) telah melakukan hubungan badan dengan si (B) sebelum si (B)

menyusui si (C) maka keduanya (B & C) haram bagi si (A). dan mahar untuk si (C) dibebankan kepada si (B).

Pernyataan yang demikian 100 % sama persis dengan apa yang ditetapkan oleh Imam Ahmad. Ada empat pasal yang akan dibahas dalam masalah ini:

Pasal Pertama: Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan dua orang wanita, yang satu sudah dewasa (B) dan yang satunya lagi masih bayi (masih kecil) (C), kemudian wanita yang dewasa tersebut (B) menyusui si (C) dan antara si (B) dan si (A) belum terjadi hubungan badan, maka hukum pernikahan antara si (A) dengan si (B) menjadi fasid (batal) saat itu juga. Dan si (B) menjadi wanita yang selamanya haram menikah dengan si (A). Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Ats-Tsauri, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Tsaur dan para ahli ra'yi.

Menurut Imam Auza'i: Pernikahan si (B) dianggap sah dan tetap berlaku, kemudian si (C) dibatalkan adalah pernyataan yang tidak *shahih.* Sebab wanita yang dewasa tersebut (B) telah menjadi ibu bagi si bayi (C). Dengan demikian status si (B) adalah ibunya istri si (A). Seorang laki-laki haram menikah dengan ibu istrinya. Dengan demikian keharamannya tersebut bersifat selamanya. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an, *"ibu-ibu istrimu (mertua)."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 23). Dalam kasus haramnya menikah dengan ibunya istri tidak disyaratkan harus terjadi hubungan dahulu dengan anaknya.

Mengenai status istri yang masih bayi tersebut, ada dua riwayat:

1. Pernikahannya tidak batal dan hukum pernikahannya tetap berlanjut. Sebab statusnya adalah sebagai *rabibah* (anak wanita yang dinikahi) dan ibunya belum berhubungan badan dengan si (A). Oleh karena si (A) belum melakukan hubungan badan dengan

si (B) (ibu susuan si C), maka pernikahannya sah. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

"Tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya...." (Qs. An-Nisaa` [4]: 23).

2. Pernikahan si (C) dianggap *fasakh* (batal dan dianggap tidak pernah terjadi). Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i dan Imam Abu Hanifah. Sebab keduanya (B & C) berstatus sebagai ibu dan anak. Pernikahannya berlangsung secara bersamaan, padahal mengumpulkan keduanya dalam satu pernikahan adalah haram. Kasusnya disamakan dengan mengumpulkan dua orang wanita yang bersaudara dalam ikatan pernikahan, sama dengan jika pernikahan dengan keduanya terjadi secara bersamaan setelah terjadinya penyusuan.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah klaim penggabungan keduanya dalam satu pernikahan dapat dihilangkan dengan di-*fasakh*-nya pernikahan dengan wanita yang dewasa (B). Pernikahannyalah yang lebih layak di-*fasakh*. Sebab status si (B) adalah haram *lit-ta'biid* (selamanya menjadi haram untuk dinikahi selamanya). Dengan demikian, pernikahan keduanya (A & C) tidak menjadi batal dengan sebab *fasakh*-nya pernikahan dengan si (B). Kasusnya sama dengan jika si (A) menikahi sekaligus dengan dua orang wanita; yang satu adalah saudara kandung si (A) dan wanita yang satunya lagi adalah wanita yang bukan mahram bagi si (A).

Pengumpulan tersebut terjadi dengan sebab si (A) menikahi dua orang wanita yang statusnya adalah ibu dan anak.

Dengan demikian, yang di-*fasakh* adalah pernikahan dengan si ibu (B). Kasusnya sama dengan jika seorang laki-laki masuk Islam dan saat itu dia memiliki dua orang istri yang status kedua orang yang menjadi istrinya adalah ibu dan anak.

Kasusnya berbeda dengan menikah dengan dua orang wanita yang status keduanya adalah saudara kandung. Dalam kasus yang demikian, yang satu tidak lebih layak di*fasakh* dibandingkan dengan yang lain. Permasalahannya juga berbeda jika si (A) menikahi keduanya setelah terjadinya proses penyusuan.

Pasal Kedua: Jika dalam kasus diatas, si (A) telah melakukan hubungan badan dengan si (B), maka keduanya (B & C) haram menjadi istri si (A) dan pernikahan keduanya menjadi *fasakh* (dianggap tidak pernah ada). Sebab jika demikian permasalahannya, maka si (B) menjadi ibu bagi istri si (A), sementara si (B) menjadi *rabibah* (anak (B) yang diasuh oleh si A) dimana ibunya telah melakukan hubungan badan dengan si (A). Dengan demikian, maka si (C) menjadi wanita yang selamanya haram dinikahi oleh si (A).

Jika air susu si (B) adalah hasil hubungan badannya dengan si (A), maka si (C) menjadi wanita yang haram dinikahi oleh si (A) dengan dua alasan; yang pertama, si (C) adalah anak susuan si (A) dan si (C) adalah *rabibah* dimana ibunya telah disetubuhi oleh si (A).

Pasal Ketiga: Laki-laki tersebut wajib membayar ½ mahar yang seharusnya dia berikan kepada wanita yang masih kecil (C). Sebab pernikahan si (A) dengan si (C) *fasakh* sebelum terjadinya *dukhul* (hubungan badan). Dan kesalahannya bukan berasal dari si (C). Fasakhnya pernikahan, jika disebabkan oleh pihak lain sama dengan thalak yang dijatuhkan oleh sang suami dalam hak kewajiban sang suami

memberikan maharnya. Sementara untuk wanita yang dewasa (B) dia tidak berhak menerima mahar jika si (Z) belum melakukan hubungan badan dengannya. Sebab *fasakh*-nya pernikahan antara si (A) dengan si (B) disebabkan oleh perbuatan si (B) (wanita dewasa yang menjadi istri si A). Oleh karena itu, kewajiban memberikan mahar kepada si (B) menjadi gugur, sama dengan istri yang murtad dalam hal tidak ada kewajiban bagi suami untuk memberikannya mahar. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Malik, ImamAsy-Syafi'i dan ulama para ahl ra'yi dan kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam ketentuan yang demikian.

Jika si (A) telah melakukan hubungan badan dengan istrinya yang dewasa (B), maka kewajiban memberikannya mahar tidak gugur. Sebab dengan terjadinya hubungan badan, maka kewajiban membayarkan mahar menjadi suatu keharusan. Kewajiban tersebut tidak bisa menjadi gugur dengan sebab apapun juga, meski dengan sebab si wanitanya keluar dari Islam atau dengan sebab yang lain.

Pasal Keempat: Mahar untuk istri yang masih kecil (C) yang semula menjadi kewajiban sang suami untuk membayarnya dibebankan kepada istri yang sudah dewasa (B). Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i. Diceritakan dari sebagian sahabat Nabi ﷺ bahwa kewajiban membayar mahar tersebut seluruhnya dibebankan. Sebab si (B) telah menyebabkan kondisi dimana si (A) tidak bisa lagi meneruskan pernikahannya dengan si (C). oleh karena itu dia (B) wajib menanggung konsekuensi pembayaran mahar.

Menurut para ahli ra'yi: Jika wanita yang menyusui (B) berniat menghalangi keberlangsungan pernikahan si (A) dengan si (C), maka si (B) menanggung sebagian mahar yang wajib dibayarkan. Jika si (C) tidak berniat demikian, maka dia tidak terkena kewajiban tersebut. Menurut

Imam Malik: Sang istri (C) sama sekali tidak dikenakan kewajiban membayar mahar untuk si (C).

Dalil kami dalam masalah ini adalah kewajiban membayar mahar tersebut dibebankan kepada si (B). Sebab, dia (B) mengakuinya dan dia yang menjadikan kondisi tersebut terwujud dan dia merusak sesuatu harus dibayar oleh si (A). oleh karena itu, si (B) lah yang terkena kewajiban membayar. Kasusnya sama dengan jika si (B) merusak barang yang dijual.

Jawaban kami atas pendapat Imam Abu Hanifah dalam masalah ini adalah sesuatu yang dikenakan tanggung jawab untuk mengganti karena perbuatan yang disengaja, maka ketidaksengajaan juga memiliki konsekwensi yang sama. Kasusnya seperti merusak harta. Sebab si (B) telah merusak pernikahan antara si (A) dan si (C). Atas perbuatan si (B), maka si (A) wajib membayarkan ½ mahar. Oleh karena itu, si (B) berkewajiban membayar ½ mahar tersebut. Kasusnya sama dengan dia bermaksud merusaknya.

Dalil kami yang lain dalam masalah ini bahwa sang suami (A) hanya berhak menagih ½ mahar adalah sang suami tidak memiliki kewajiban lain kecuali membayar ½ mahar. Oleh karena itu, dia (A) tidak terkena kewajiban lain kecuali membayar ½ mahar. Jika terjadi *fasakh* dalam pernikahan dengan kondisi yang sama, maka sang suami (A) hanya berhak menerima ½ mahar yang lain. oleh karena itu, ia tidak wajib menerima ½ mahar yang nantinya menjadi miliknya. Sebab keluarnya hak menikmati kelamin dari kepemilikan suami tidak memiliki nilai. Sang penyusu bayi hanya menanggung apa yang menjadi sebab timbulnya kewajiban dimana sang suami tidak dapat menikmati apa yang dia keluarkan.

Pasal: Kewajiban yang harus dibayar adalah mahar yang disebutkan dalam akad, bukan mahar *mitsil* (semisal).

Sebab yang dituntut hanyalah apa yang menjadi kewajiban sang suami sebagai pengganti dan nilainya adalah 1/2 , maka senilai itulah yang wajib dituntut. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah. Menurut Imam Asy-Syafi'i, kewajiban yang harus dibayarkan adalah ½ mahar semisal. Sebab kasusnya adalah penggantian atas sesuatu yang dirusak. Dengan demikian yang dijadikan patokan adalah nilainya, bukan berdasarkan apa yang menjadi miliknya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah keluarnya *budh'u* (hak menikmati kelamin) dari kepemilikan sang suami tidak dapat dinilai. Buktinya, jika dia melakukan bunuh diri atau murtad atau jika seorang wanita menyusui orang pernikahannya dengan bayi tersebut menjadi *fasakh*, maka tidak ada kewajiban apa-apa yang harus dibayarkan. Jika yang dijadikan patokan adalah nilai barang yang dirusak, maka yang harus dibayarkan adalah seluruh mahar semisal, bukan setengahnya. Sebab kerusakan barang tidak bisa diganti setengah, harus keseluruhan. Sebab, saksi thalak sebelum *dukhul* (berhubungan badan) menarik kembali persaksiannya, mereka wajib membayar ½ mahar yang disebut dalam akad, demikian pula dalam kasus ini.

Pasal: Setiap wanita yang anak suaminya haram dinikahi, jika wanita (B) tersebut menyusui istri yang masih kecil (C), maka pernikahan sang suami dengan si (B) menjadi batal dan wanita tersebut (B) menjadi haram dinikahi. Selain itu, wanita tersebut (B) wajib membayarkan mahar. Jika yang menyusui si istri yang masih kecil adalah ibu sang suami, maka si istri menjadi saudara susuan suaminya. Jika yang menyusuinya adalah nenek sang suami, maka bayi perempuan tersebut menjadi bibi susuan suaminya. Jika bayi tersebut disusui oleh anak perempuan sang suami, maka bayi tersebut bagi sang suami berstatus sebagai cucu susuan. Jika anak kecil perempuan tersebut disusui oleh saudari sang suami, maka

status sang anak kecil perempuan bagi suaminya menjadi anak perempuan dari saudara perempuan (keponakan susuan sang suami).

Setiap wanita yang anak suaminya haram dinikahi, jika wanita tersebut menyusui dengan susu hasil hubungan badannya dengan suaminya, maka wanita tersebut (yang menyusu) menjadi haram dinikahi oleh sang laki-laki dan wanita tersebut (menyusui) wajib membayar ½ mahar yang menjadi hak sang wanita yang menyusu, seperti istri anaknya, istri bapaknya, istri saudaranya dan istri kakeknya. Sebab jika anak kecil tersebut disusui oleh istri ayahnya si (A), dengan susu milik sang ayah, maka bayi tersebut menjadi saudara susuan si (A). Jika anak kecil tersebut di susui oleh istri anaknya si (A), maka bayi tersebut statusnya menjadi cucu si (A). Jika bayi (anak kecil) tersebut disusui oleh istri saudara (A), berarti bayi tersebut menjadi keponakan si (A). Jika bayi tersebut disusui oleh istri kakek si (A) dengan air susu milik sang kakek, maka si bayi bagi si (A) menjadi bibi susuan.

Jika bayi tersebut disusui oleh istri semua laki-laki yang telah disebutkan, namun dari air susunya bukan milik mereka, namun dari orang lain, maka sang bayi (anak kecil) haram dinikahi oleh si (A), sebab status bayi tersebut adalah *rabibah* suami (anak tiri suami tersebut).

Jika bayi tersebut disusui oleh wanita yang anak wanita tersebut tidak haram dinikahi, maka seperti disusui oleh bibinya si (A), maka anak kecil tersebut tidak haram dinikahi oleh si (A).

Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan anak perempuan pamannya dari garis ayah (B) -status wanita tersebut adalah sepupu si (A)- kemudian nenek keduanya (seorang wanita yang statusnya adalah nenek bagi keduanya) jika salah satu diantara kedua mempelai masih kecil, maka pernikahan keduanya menjadi *fasakh* (batal). Sebab jika yang menyusu adalah sang suami, maka sang suami statusnya bagi sang istri menjadi paman susuan. Sebab bayi (anak kecil) laki-laki tersebut statusnya menjadi anak susuan neneknya sang istri. Jika yang menyusu

adalah bayi (anak kecil) perempuan (sang istri), maka status sang istri bagi suamiya menjadi bibi susuan. Jika suami istri yang berstatus sepupuan tersebut kedua-duanya menyusu kepada wanita yang menjadi nenek bagi keduanya, maka masing-masing menjadi bibi dan paman bagi yang lain.

Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan anak wanita bibinya dari garis ayah, (B) –keduanya bersepupuan- kemudian salah seorang diantara keduanya yang masih kecil disusui oleh wanita yang menjadi nenek bagi keduanya, maka pernikahan keduanya (A & B) menjadi batal. Sebab jika yang menyusu adalah sang suami, maka status sang suami menjadi paman bagi istrinya. Jika yang menyusu adalah sang istri, maka status sang istri menjadi bibi bagi suaminya.

Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan anak wanita bibinya dari garis ibu (B) —keduanya bersepupuan— kemudian salah seorang diantara keduanya yang masih kecil disusui oleh wanita yang menjadi nenek bagi keduanya, maka pernikahan keduanya (A & B) menjadi batal. Sebab jika yang menyusu adalah sang suami, maka status sang suami menjadi paman bagi istrinya. Jika yang menyusu adalah sang istri, maka status sang istri menjadi bibi bagi suaminya.

Pasal: Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan seorang wanita dewasa (B), kemudian si (A) menthalak istrinya (B). Kemudian si (B) menyusui seorang bayi perempuan (C) dengan air susu milik si (A), maka status bayi tersebut bagi si (A) adalah anak susuan.

Jika air susu si (B) bukan milik si (A), maka bayi perempuan tersebut statusnya menjadi *rabibah* (anak tiri). Jika dalam pernikahan tersebut si (A) pernah berhubungan badan dengan si (B), maka si (A) untuk selamanya tidak bisa menikah dengan si (C). Jika dalam pernikahan tersebut si (A) belum melakukan hubungan badan dengan si (B), maka si (A) boleh menikah dengan si (C). Sebab jika demikian, maka

status si (C) adalah *rabibah* dimana si (A) belum berhubungan badan dengan ibunya si *rabibah* (anak tiri).

Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan wanita yang masih kecil (C), kemudian bayi perempuan tersebut dithalak oleh suaminya (A). Setelah itu, si bayi menyusu kepada seorang wanita (B). Dalam kasus yang demikian, si (A) selamanya tidak bisa menikah dengan si (B). Sebab status si (B) bagi si (A) adalah ibu susuan istrinya.

Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan 2 orang wanita, yang satu sudah dewasa (B) dan yang satunya lagi masih bayi (C), kemudian wanita yang masih kecil (C) dithalak. Setelah dithalak, si (B) menyusui si (C), dalam kasus yang demikian, maka si (B) menjadi haram bagi suaminya (A) dan pernikahan antara si (A) dan si (B) menjadi *fasakh*. Jika antara si (A) dan si (B) belum terjadi hubungan badan, maka si (A) tidak wajib memberikan mahar. Dan si (A) boleh menikah lagi dengan si (C). Jika dalam pernikahannya dengan si (B), si (A) sudah pernah melakukan hubungan badan, maka si (A) wajib memberikan mahar kepada si (B). Jika kondisinya demikian, maka untuk waktu selamanya, si (A) tidak boleh menikah dengan keduanya.

Jika yang dithalak oleh si (A) adalah wanita yang sudah dewasa saja (B), kemudian setelah itu, si (B) menyusui istri (A) yang masih kecil (C), dan antara si (A) dan si (B) belum pernah melakukan hubungan badan, maka hukum pernikahan si (A) dengan si (C) tetap sah. Jika antara si (A) dan si (B) pernah terjadi hubungan badan, maka si (C) menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahan antara si (A) dan (C) menjadi *fasakh*. Kemudian, kewajiban membayar 1/2 mahar untuk si (C) dibebankan kepada si (B). Jika keduanya (B dan C) dithalak, maka hukum pengharamannya sama.

Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan seorang wanita yang sudah dewasa (B), kemudian ada lagi seorang laki-laki (E) menikah dengan wanita yang masih kecil (C). Setelah itu, keduanya (si [A] dan si

[E]) menceraikan istrinya. Kemudian masing-masing laki-laki tersebut menikah lagi dengan kebalikan pasangannya (si [A] menikah dengan si [C] dan si [E] menikah dengan si [B]). Kemudian si (B) (wanita yang sudah dewasa) menyusui si (C) (anak kecil yang sekarang menjadi istri si A). Dalam kasus yang demikian, maka si (B) menjadi haram bagi keduanya (si [A] dan si [E]) dan hukum pernikahan si (B) dengan si (E) menjadi *fasakh*. Jika suami si (C) sewaktu menikah dengan si (B) pernah melakukan hubungan badan, maka pernikahan si (A) dengan si (C) menjadi *fasakh*. Jika belum pernah, maka hukum pernikahannya dengan si (C) tetap sah.

Pasal: Jika anak si (B) menyusui bayi yang kecil (C), dalam kasus yang demikian, maka hukum tentang *fasakh*-nya pernikahan dan pengharaman sama dengan jika si bayi (C) disusui oleh (B). Sebab jika demikian, maka si (B) menjadi nenek susuan si bayi (C). Kewajiban membayar mahar dibebankan kepada wanita yang menyebabkan batalnya pernikahan. Jika bayi tersebut (C) disusui oleh ibu si (B), maka pernikahan keduanya menjadi batal. Sebab dalam kasus yang demikian, istri yang dewasa (B) dan istri yang masih kecil (C) menjadi saudara sesusuan. Jika si suami (A) belum melakukan hubungan badan dengan istrinya yang (B), maka dia bebas untuk menikahi salah satu diantara keduanya. Dia boleh menikah dengan si (B) atau menikah dengan si (C). Dan orang yang menyusuinya dibebankan kewajiban membayar ½ mahar keduanya.

Jika si (A) telah melakukan hubungan badan dengan si (B) (wanita yang sudah dewasa), maka dia boleh menikah dengan si (B). Sebab si (C) (saudara sesusuan si B) tidak wajib menjalani masa *iddah*. Namun si (A) tidak boleh menikah dengan si (C) hingga si (B) selesai masa *iddah*nya. Sebab si (C) adalah saudara susuan si (B) dan si (A) tidak

boleh menikah dengan si (C) selama saudari sesusuannya (B) belum selesai menjalani masa *iddah*.

Demikian pula hukum jika yang menyusui si (C) adalah nenek si (B). Dalam kasus yang demikian, maka status si (C) adalah bibi susuan si (B). Dan menggabungkan antara seorang bibi dengan keponakannya dalam satu atap (satu pernikahan) adalah haram. Demikian pula jika yang menyusui si (C) adalah saudara perempuan si (B), atau istri saudara si (B) dimana air susunya milik saudara laki-laki si (B). Sebab dalam kasus yang demikian, status si (C) bagi si (B) menjadi anak saudara perempuannya atau anak saudara laki-lakinya (status si [C] menjadi keponakan si B). Demikian pula hukum jika yang menyusui si (C) adalah anak saudara perempuan si (B) atau anak perempuan saudara laki-laki si (B) (keponakan si B). Dalam kasus-kasus ini keharamannya tidak bersifat selamanya. Sebab keharamannya hanya pada sisi keduanya tidak boleh menjadi istri si (A) dalam waktu yang bersamaan. Kecuali dalam kasus si bayi disusui oleh anak si (B) dan si (A) dalam pernikahannya dengan si (B) telah melakukan hubungan badan.

Pasal: Barangsiapa yang menjadi sebab batalnya pernikahan seorang wanita dengan sebab penyusuan yang dilakukannya dan sebelum terjadinya hubungan badan, maka orang yang menyusui terkena kewajiban membayar ganti rugi mahar si wanita yang pernikahannya menjadi batal.

Jika penyusuannya terjadi setelah terjadinya hubungan badan, pendapat yang ditetapkan oleh Imam Ahmad adalah kewajiban membayar seluruh mahar dibebankan kepada suami si wanita yang pernikahannya menjadi *fasid* (suami si [C]). Ini juga merupakan pendapat yang dianut dalam madzhab Asy-Syafi'i. Sebab dalam kasus yang demikian si wanita (C) berhak menerima seluruh mahar dari suaminya. Oleh karena itu, orang yang menyusui berkewajiban membayar seluruh

mahar, sebagaimana dia wajib membayar ½ mahar jika antara si (C) dengan suaminya belum melakukan hubungan badan. Pendapat yang *shahih* dalam masalah ini adalah jika penyusuan terjadi setelah terjadinya hubungan badan, maka orang yang menyusui tidak dibebankan kewajiban membayar mahar. Sebab bukan si (X) yang menyebabkan si (A) terkena kewajiban dan bukan si (B) juga yang mewajibkan si (A) membayar mahar. Oleh karena itu orang yang menyusui (B) tidak terkena kewajiban apa-apa. Pembayaran seluruh mahar yang berhak diterima oleh si (C) tidak dibebankan kepada orang yang menyusui (X). Sebab jika sang suami (A) memiliki hak untuk meminta pembayaran mahar setelah terjadinya hubungan badan, maka itu menjadi gugur jika wanita itu sendiri yang menyebabkan batalnya pernikahan yang telah terjadi, sama kasusnya dengan kewajiban membayar ½ mahar sebelum terjadinya hubungan badan. Sebab hilangnya kepemilikan sang suami atas kelamin sang istri tidak bisa dinilai, sebagaimana yang telah kami jelaskan. Oleh karena tidak diwajibkan membayar dengan ukuran mahar *mitsil* (semisal). Sang suami (A) hanya bisa meminta pembayaran ½ mahar dibayarkan oleh orang yang menyusui jika penyusuan tersebut terjadi sebelum terjadinya hubungan badan. Sebab dalam kasus seperti ini, wanita yang menyusui itulah yang menyebabkan sang suami membayar ½ mahar. Oleh karena itu kewajiban membayar ½ mahar menjadi gugur jika wanita tersebutlah yang menjadi sebab batalnya pernikahan yang telah terjadi. Kondisi yang demikian tidak terjadi dalam kasus ini.

Ini merupakan pendapat sebagian para sahabat Asy-Syafi'i. Sebab jika bisa menuntut pembayaran mahar setelah terjadinya hubungan badan, maka kondisinya tidak lepas dari dua kondisi; dia meminta pembayaran mahar sebagai pengganti hilangnya kepemilikan atas kelamin sang istri atau sebagai pengganti atas mahar yang telah dia berikan. Tidak mungkin dianggap sebagai pengganti atas kepemilikan kelamin yang hilang. Sebab jika kewajiban tersebut sebagai pengganti

atas kelamin, maka sang istri yang wajib memberikannya kepada sang suami jika hilangnya kepemilikan tersebut disebabkan perbuatan istri si (A). Atau dengan sebab pembunuhan yang dilakukan oleh si istri, maka sang istri berhak menerima mahar *mitsil* (semisal). Di sisi lain, tidak mungkin dianggap sebagai pengganti dari mahar yang telah diberikan oleh si (A). Sebab bukan orang yang menyusui yang menjadi sebab sang suami wajib memberikan mahar kepada istrinya.

Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat diantara mereka bahwa jika seorang istri menyebabkan batalnya pernikahan yang telah terjadi dan itu terjadi setelah terjadinya hubungan badan, kewajiban mahar tersebut tidak menjadi gugur dan sang istri tidak terkena kewajiban apa-apa jika mahar tersebut telah diserahkan oleh suaminya. Kami juga tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat diantara mereka bahwa jika sang istri menjadi sebab batalnya pernikahan yang telah terjadi sebelum terjadinya hubungan badan, kewajiban membayarkan mahar menjadi gugur. Dan si istri wajib mengembalikan apa-apa yang telah diberikan oleh sang suami.

Jika seorang bayi perempuan yang masih kecil (C) berjalan merangkak menuju ke seorang wanita yang sudah dewasa, kemudian si bayi menyusu kepada wanita tersebut sebanyak 5 kali susuan dan itu terjadi dalam kondisi wanita tersebut sedang tidur dan keduanya (yang menyusu dan yang menyusui) adalah istri dari seorang laki-laki (A). Dalam kasus yang demikian, maka pernikahan istri yang besar (B) menjadi batal dan dia (B) menjadi haram bagi sang suami untuk selamanya. Jika antara si (A) dengan si (B) telah terjadi hubungan badan, maka istri yang menyusu kepada si (B) juga menjadi haram bagi suaminya (A) dan hukum pernikahannya menjadi batal. Dalam kasus yang demikian, istri yang masih bayi tersebut (C) tidak berhak menerima mahar. Sebab batalnya pernikahan tersebut disebabkan oleh perbuatannya sendiri. Untuk istri dewasa, sang suami wajib membayarkan maharnya dan pembayarannya tersebut dibebankan

kepada istri yang masih kecil (C). Yang menjadi sebab batalnya pernikahan menurut para sahabat kami. Menurut pendapat yang kami pilih, pembayaran tersebut tidak dibebankan kepada si (C). Jika sang suami (A) belum melakukan hubungan badan dengan si (B), maka sang suami wajib membayar ½ mahar kepada si (B) yang pembayarannya dibebankan kepada si (C). Sebab si (C) yang menyebabkan batalnya pernikahan tersebut.

Jika bayi perempuan tersebut (C) menyusu sebanyak 2 kali susuan kepada si (B) yang sedang tidur, kemudian si (B) dalam kondisi terjaga (tidak tidur) menyusui si (C) sebanyak 3 kali susuan hingga sempurna menjadi 5 kali susuan. Dalam kasus yang demikian, maka batalnya hukum pernikahan disebabkan oleh keduanya. Oleh karena itu, keduanya tidak terkena kewajiban apa-apa. Sang suami wajib membayar mahar kepada si (B). Selain itu, si (A) wajib membayar 3/10 mahar si (C) (bayi perempuan) yang pembayarannya dibebankan kepada si (B). Jika si (A) belum melakukan hubungan dengan si (B), maka si (A) wajib membayar 1/5 mahar si (B) dan pembayaran mahar tersebut dibebankan kepada si (C). Apakah dengan demikian, hukum pernikahan dengan si (C) menjadi batal? Dalam masalah yang demikian ada 2 riwayat:

Pasal: Jika yang menyebabkan batalnya hukum pernikahan bukan satu orang, tapi sekelompok orang, maka mereka semua tidak dibebankan kewajiban membayar mahar. Jika ada 5 orang yang datang membawa air susu, kemudian mereka meminumkan air susu tersebut kepada seorang bayi yang menjadi istri seorang laki-laki sebanyak 5 kali susuan dan susu tersebut adalah air susu ibu sang suami. Dalam kasus yang demikian, maka hukum pernikahan bayi tersebut menjadi batal. Dan mereka semua (lima orang

tersebut) wajib membayar mahar yang berhak diterima oleh si bayi. Jika dari ke-5 orang tersebut, seorang menuangkan sebanyak 2 kali susuan dan yang lain 3 kali susuan, maka yang pertama wajib membayar 1/5 dan yang kedua sebanyak 1/5 ditambah 1/10. Jika seorang menuangkan sebanyak 2 kali, kemudian setelah itu 3 orang menuangkan 3 kali, maka orang yang pertama terkena kewajiban membayar 1/5 mahar dan setiap orang ke-3 orang tersebut terkena kewajiban membayar sebanyak 1/10 mahar.

Jika seorang laki-laki (A) memiliki 3 orang istri yang sudah dewasa dan seorang istri yang masih bayi (C) kemudian masing-masing istri yang 3 orang tersebut menyusui sang bayi masing-masing sebanyak 4 kali susuan. Setelah itu, ke-3 istri tersebut mengabungkan air susunya ke dalam sebuah tempat dan diberikan kepada bayi tersebut (C); dalam kasus yang demikian, maka ketiga istri tersebut menjadi haram bagi suaminya dan hukum pernikahan ke-3 wanita tersebut menjadi batal. Jika dalam pernikahan tersebut si (A) belum pernah melakukan hubungan badan dengan ke-3 istrinya yang dewasa, maka hukum pernikahan si (A) dengan si bayi menurut satu diantara dua riwayat tidak batal. Dalam kasus yang demikian, sang suami wajib memberikan kepada ke-3 istrinya masing-masing sebanyak 1/3 maharnya dan pembayarannya dibebankan kepada masing-masing istri. Sebab batalnya hukum pernikahan satu orang istri tersebut disebabkan oleh perbuatannya sendiri bersama dengan dua orang istri yang lain. Dengan demikian, karena perbuatannya, maka 1/6 mahar yang berhak diterimanya menjadi gugur dan wajib dibayarkan oleh sang suami (A) adalah sisanya, yaitu 1/3 mahar. Dan pembayarannya dibebankan kepada ke-2 orang istrinya yang lain. Jika ke-3 orang istri ini memiliki mahar yang sama, maka masing-masing dari mereka tidak dibebankan pembayaran mahar. Sebab dengan sebab mahar mereka sama, maka

kewajibannya menjadi impas. Jika berbeda, maka tinggal dipersentasekan saja kadar kelebihan dan kekurangannya dari masing-masing istri.

Jika dalam kasus diatas, si (A) pernah berhubungan badan dengan salah seorang dari ke-3 istrinya yang sudah dewasa, maka istri yang masih bayi juga menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahannya dengan si bayi menjadi batal. Dalam kasus yang demikian, maka sang bayi berhak menerima mahar ½ mahar yang pembayarannya dibebankan kepada ke-3 orang istri. Istri yang sudah melakukan hubungan badan menerima mahar secara utuh dan dalam masalah pembebanan pembayaran maharnya telah terjadi perbedaan pendapat diantara ulama.

Jika ke-3 istri tersebut mengumpulkan air susunya dalam sebuah wadah, kemudian salah seorang (X) diantara mereka meminumkannya kepada sang bayi yang statusnya juga adalah istri dari suami ke-3 wanita tersebut sebanyak 5 kali susuan. Dalam kasus demikian kewajiban memberikan mahar kepada 2 orang istri tersebut dibebankan kepada si (X). Ketentuan ini jika si (A) (suami) belum melakukan hubungan badan dengan mereka. Sebab si (X) telah menyebabkan *fasakh*-nya si (A) dengan ke-3 istrinya. Mahar si (X) menjadi gugur jika antara si (A) dan si (X) belum pernah melakukan hubungan badan. Jika si (A) dengan si (X) pernah melakukan hubungan badan, maka si (X) berhak menerima mahar dan kewajiban membayarkan mahar hanya dibebankan kepada si (A), tidak kepada istrinya yang lain.

Jika ke-3 orang istri si (A) yang sudah dewasa masing-masing menyusui si bayi (C) sebanyak 5 kali susuan, maka ke-3 wanita tersebut menjadi haram bagi si (A). Jika dalam pernikahan tersebut si (A) sama sekali belum pernah melakukan hubungan badan dengan ke-3 orang istrinya tersebut, maka ke-3 orang tersebut tidak wajib diberikan mahar. Jika si (A) sudah melakukan hubungan badan dengan ke-3 orang istrinya

tersebut, maka si (A) wajib membayar mahar kepada 3 orang istrinya tersebut dan pembayaran mahar tersebut tidak dibebankan kepada yang lain kecuali kepada si (A). selain itu, istri yang masih bayi (C) menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Kewajiban membayar mahar untuk si (C) dibebankan kepada istri yang pertama kali melakukan 5 kali susuan. Sebab dialah yang menjadi sebab haramnya si (C) bagi si (A).

Jika ke-3 orang istri tersebut menyusui si (C) dengan air susu hasil hubungannya dengan si (A). Masing-masing dari ke-3 istri tersebut menyusui si (C) sebanyak dua kali susuan. Dalam kasus yang demikian, menurut pendapat yang *shahih*, si (C) menjadi anak susuannya si (A). Hukum pernikahan si (A) dengan si (C) menjadi *fasakh* dan kewajiban memberikan ½ mahar untuk si (C) dibebankan kepada mereka semua. Dua wanita yang pertama kali menyusui dikenakan beban sebesar 4/5 mahar dan yang ketiga dikenakan 1/5 mahar. Sebab, susuan pertama yang dilakukan oleh si penyusu yang ketiga itulah yang menggenapkan susuan menjadi 5 kali susuan dan susuan kedua yang dilakukan oleh penyusu ketiga tidak memiliki dampak hukum dalam masalah *radha'* (susuan). Oleh karena itu, penyusuan kedua yang dilakukan oleh penyusu ketiga tidak dikenakan denda. Dalam kasus yang demikian, hukum pernikahan si (A) dengan ke-3 orang istrinya tersebut tidak menjadi *fasakh*. Sebab seorang istri (A) yang menyusui si (C) tidak menjadi ibu susuan bagi si (C).

Jika salah seorang istri si (A) yang sudah dewasa (X) tersebut memiliki 5 orang anak perempuan dan semuanya memiliki air susu. Kemudian ke-5 anak tersebut menyusui istri si (A) yang masih bayi. Dari kelimanya ada seorang yang menyusui sebanyak 5 kali susuan sehingga anak perempuan tersebut statusnya menjadi ibu susuan bagi istri si (A) yang masih bayi (C). Dalam kasus yang demikian, hukum pernikahan si (A) dengan (X) (ibu si anak yang menyusui si [C]) menjadi *fasakh*. Dalam

kasus yang demikian, apakah hukum pernikahan si (A) dengan si (C) menjadi *fasakh*? Jawabannya ada 2 riwayat.

Jika ke-5 orang anak perempuan tersebut masing-masing menyusui sebanyak satu kali susuan, menurut pendapat yang *shahih*, maka si (X) (ibu dari ke-5 anak yang menyusui si [C]) tidak menjadi haram bagi si (A). Sebab keberadaan si (X) menjadi nenek susuan bagi si (C) tergantung pada status keibu susuan anak si (X). Jika tidak ada satupun anak si (X) yang menjadi ibu susuan bagi si (C), berarti status si (X) bukan nenek susuan si (C). Meski demikian, ada kemungkinan si (X) menjadi haram bagi si (A). Sebab si (C) menyusu sebanyak 5 kali susuan kepada anak-anaknya si (X). Hukum yang sama diterapkan dalam kasus; satu orang anak si (X) menyusui sebanyak satu kali, cucu perempuan si (X) dari anaknya yang laki-laki menyusui si (C) sebanyak satu kali, kemudian cucu-cucu si (X) menyusui sebanyak tiga kali.

Jika kesempurnaan 5 kali susuan terjadi dalam kasus, disusui oleh istri si (A) dengan air susu si (A) dengan istrinya (X), ibu si (A), saudara perempuan (A), anak perempuan si (A), anak perempuannya anak laki-lakinya si (A) (cucu perempuan [A] dari anaknya yang laki-laki); dalam kasus yang demikian, ada dua wajah (pendapat). Pendapat yang *shahih* dalam kasus ini, istri si (A) yang masih bayi (C) tidak menjadi haram bagi si (A). Menurut pendapat yang kedua, si (C) menjadi haram bagi si (A). Berdasarkan pendapat yang kedua, maka hukum pernikahan si (C) menjadi *fasakh*. Dan kewajiban memberikan mahar untuk si (C) dibebankan kepada mereka semua sesuai dengan persentase penyusuannya.

Jika ada yang mengatakan: Mengapa tidak dibebankan sama rata kepada masing-masing penyusu berdasarkan alasan penyusuan tersebutlah yang menyebabkan *fasakh*-nya pernikahan. Dengan demikian, seharusnya kewajiban tersebut dibebankan secara sama rata antara yang penyusuannya sedikit dengan yang penyusuannya banyak.

Kasusnya disamakan dengan kasus, jika ada sekelompok orang melemparkan najis ke sebuah benda cair? Jawaban kami adalah keharaman dalam kasus ini ditentukan oleh jumlah bilangan penyusuan. Oleh karena itu, beban kewajiban diberikan sesuai dengan porsi jumlah penyusuan. Kasusnya tentu berbeda dengan kasus melempar najis. Penentuan hukum menjadi najis benda cair tersebut tidak ditentukan oleh bilangan pelontaran najis. Sedikit atau banyak memiliki peran yang sama dalam menajiskan benda cair tersebut. Sebab sedikit atau banyak sama-sama memiliki pengaruh terhadap penajisan benda cair tersebut. Kasus ini selayaknya disamakan dengan kasus sedikit atau banyaknya jumlah air susu yang ditelan bayi dari seorang wanita dalam satu kali susuan dibandingkan satu kali susuan kepada yang lain.

Pasal: Jika seorang laki-laki (A) memiliki seorang istri (B) yang statusnya sebagai seorang budak, kemudian sang budak menyusui istri si (A) yang masih bayi. Dalam kasus yang demikian, si (C) menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahan antara si (C) dengan si (A) menjadi *fasakh*. Kewajiban pembayaran mahar untuk si (C) dibebankan kepada si (B). Sebab dialah yang menyebabkan terjadinya pengharaman dan *fasakh*-nya pernikahan.

Jika yang menyusuinya adalah *ummu walad* milik si (A), maka si (C) menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahan si (A) dengan si (C) juga menjadi batal. Sebab penyusuan tersebut, si (C) menjadi anak susuan tiri si (A) dimana si (A) sudah melakukan hubungan badan dengan ibu susuannya si (C). Dengan demikian, *ummu walad* tersebut untuk selamanya menjadi haram bagi si (A). Sebab dengan penyusuan tersebut status si (B) menjadi ibu dari istrinya si (A). Meski demikian, si (B) tidak dibebankan kewajiban membayar denda. Sebab si (B) melakukan jinayat kepada tuannya. Jika dalam kasus yang demikan status budak wanita tersebut adalah mukatabah (sedang mencicil

kemerdekaan dirinya), maka kewajiban membayar denda tersebut dibebankan kepada sang budak. Sebab budak mukatabah menanggung sendiri pekerjaan yang dia lakukan.

Jika *ummu walad* tersebut menyusui istri anak si (A), dengan air susu hasil hubungannya dengan si A, maka istri anak si (A) (XX) menjadi haram bagi anak si (A). Sebab dengan penyusuan tersebut istri anak si (A) dengan suaminya telah menjadi saudara sesusuan.

Jika yang disusui adalah istri ayahnya si (A) dan (X) dengan air susu hasil hubungannya dengan si (A), maka sang istri (X) menjadi haram bagi ayahnya si (A). sebab dengan penyusuan tersebut, status si (X) bagi suaminya menjadi cucu susuannya. Dalam kasus yang demikian, denda dibebankan kepada sang anak (A). Sebab hal yang demikian adalah jinayah yang dilakukan oleh *ummu walad*-nya si (A).

Jika dalam dua kasus diatas yang menyusui keduanya dengan air susu yang bukan milik tuannya, maka masing (X dan XX) halal bagi suaminya. Sebab kedua wanita tersebut menjadi anak susuan *ummu walad*-nya.

1374. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan seorang wanita dewasa (B) dan dengan 2 orang wanita yang masih kecil. Kemudian si (B) menyusui 2 wanita masih kecil tersebut. Dalam kasus yang demikian, si (B) menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahan si (A) dengan 2 anak wanita yang masih kecil tersebut menjadi *fasakh*. Di sisi lain, si (B) tidak berhak mendapatkan mahar dari si (A) dan beban kewajiban memberikan mahar kepada masing-masing bayi dibebankan kepada si (B). Meski demikian, si (A) boleh menikah siapa saja diantara kedua wanita yang masih kecil tersebut."

Haramnya si (B) bagi si (A) dalam kasus ini disebabkan status si (B) sudah menjadi ibu dari 2 istri si (A). Mengenai hukum *fasakh*-nya pernikahan si (A) dengan 2 orang istrinya yang masih bayi disebabkan keduanya telah menjadi saudara sesusuan dan keduanya berkumpul dalam satu ikatan pernikahan dengan satu orang laki-laki yang sama. Mengumpulkan 2 wanita bersaudara dalam satu pernikahan hukumnya haram. Oleh karena itu, hukum pernikahan si (A) dengan kedua istrinya tersebut menjadi *fasakh*. Disisi lain, si (B) tidak berhak menerima mahar. Sebab *fasad*-nya pernikahan disebabkan oleh perbuatannya sendiri dan si (B) malah dibebankan kewajiban membayar ½ mahar untuk dua orang istri yang masih kecil itu. Sebab, dia (B) lah yang menyebabkan hukum pernikahan keduanya menjadi rusak. Setelah itu, si (A) boleh menikah dengan siapa saja diantara keduanya. Sebab *fasakh*-nya pernikahan keduanya dengan si (A) disebabkan keharaman mengumpulkan dua orang saudara dalam satu pernikahan dengan laki-laki yang sama. Dan hal yang demikian tidak menyebabkan keharaman untuk selamanya. Ketentuan yang demikian diambil berdasarkan riwayat yang telah kami sebutkan yaitu jika si (B) menyusui si kecil, maka *fasakh* hanya terjadi pada si (B).

Jika berdasarkan pada riwayat yang menyatakan hukum pernikahan keduanya menjadi *fasakh* secara bersamaan, maka pernikahan terakhir dari 2 orang bayi tersebut tidak batal. Sebab, ketika si (B) menyusui bayi pertama, maka hukum pernikahan keduanya (si [B] dan si anak yang disusui) menjadi batal. Jika kemudian si (B) menyusui bayi yang kedua, berarti tidak terjadi kasus pengumpulan 2 saudara dalam pernikahan dengan laki-laki yang sama. Sebab ketika menyusui bayi kedua, hukum pernikahan bayi pertama sudah batal. Dengan demikian, hukum pernikahan si (A) dengan bayi yang terakhir menyusu menjadi tidak batal.

Jika sebelum menyusui 2 wanita kecil tersebut antara si (A) dengan si (B) telah terjadi hubungan badan, maka si (B) dan 2 orang

wanita yang masih kecil yang disusuinya menjadi haram bagi si (A). Keharaman tersebut bersifat selamanya. Sebab kedua bayi tersebut adalah *rabibah* (anak tiri) dimana ibunya sudah berhubungan badan dengan si (A).

Pasal: Jika yang menyusui dua wanita kecil (istri si [A]) tersebut adalah wanita lain; bukan istri si A, maka hukum pernikahan si (A) dengan keduanya juga menjadi batal. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan juga salah satu dari dua pendapat milik Imam Asy-Syafi'i. Dalam pendapatnya yang lain, Imam Asy-Syafi'i berpendapat bayi yang terakhir menyusu saja yang hukum pernikahannya menjadi batal. Sebab penyusuan tersebutlah yang menimbulkan hukum penggabungan. Kasusnya sama dengan menikah dengan seorang wanita dan setelah itu menikah lagi dengan saudari perempuan tersebut.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah dia telah mengumpulkan 2 orang wanita yang bersaudara dalam satu ikatan pernikahan. Kasusnya sama dengan menikahi 2 orang wanita yang bersaudara secara bersamaan. Kasusnya berbeda dengan menikah dengan seorang wanita, kemudian menikahi lagi saudari si wanita tersebut. Dalam kasus seperti ini hukum pernikahan yang kedua menjadi tidak sah. Dalam kasus yang demikian, tidak terjadi penggabungan menikah dengan 2 orang wanita yang bersaudara dalam satu ikatan pernikahan dengan seorang laki-laki yang sama. Sementara dalam kasus ini, terjadi penggabungan 2 wanita yang bersaudara dalam ikatan pernikahan dengan laki-laki yang sama. Sebab kedua wanita tersebut bersaudara.

Pasal: Jika 2 perempuan kecil tersebut disusui oleh anak si (B) (anak istri si (A) yang sudah dewasa), kasus

pengharamannya dan konsekuensi hukumnya yang lain sama dengan jika keduanya di susui oleh si (B). Dalam kasus disusui oleh anak si (B), maka status keduanya menjadi cucu susuan si (B). Meski demikian, dalam kasus ini, kewajiban membayar ½ mahar si bayi dibebankan kepada wanita yang menyusui keduanya. Sebab dialah yang menyebabkan rusaknya hukum pernikahan kedua bayi tersebut.

1375. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika bayi wanita yang menjadi istri jumlahnya ada 3, kemudian ketiganya disusui secara sendiri-sendiri oleh istri si (A) yang sudah dewasa, maka istri si (A) yang sudah dewasa menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahan 2 bayi pertama menjadi *fasakh*. Meski demikian hukum pernikahan si (A) dengan bayi yang terakhir disusui tidak *fasakh*.

Jika si (B) menyusui satu bayi secara terpisah, kemudian setelah itu dia menyusui 2 bayi yang lain secara bersamaan, maka si (b) menjadi haram bagi si (A) dan hukum pernikahan semua bayi tersebut menjadi fasakh. setelah itu, si (A) bebas untuk menikah dengan salah seorang diantara ke-3 bayi tersebut.

Jika dalam kasus yang demikian si (B) sudah pernah melakukan hubungan badan dengan si (A), maka selamanya, si (B) dan 3 orang bayi menjadi haram bagi si (A)."

Si (B) menjadi haram bagi si (A) karena dengan sebab penyusuan tersebut, si (B) menjadi ibu susuan dari ke-3 bayi tersebut. Dengan demikian, si (B) statusnya menjadi ibu istrinya si (A) (menjadi mertua susuan si [A]). Selain itu, hukum pernikahan 2 bayi yang pertama kali menyusu tersebut menjadi *fasakh*. Meski demikian, hukum pernikahan bayi yang terakhir menyusu tidak batal. Sebab penyusuan yang dilakukan si (B) kepada bayi terakhir terjadi setelah *fasakh*-nya

pernikahan 2 bayi pertama. Dengan demikian, dalam kasus ini tidak terjadi pengumpulan wanita bersaudara dalam satu pernikahan dengan laki-laki yang sama.

Jika si (B) menyusui bayi pertama secara tersendiri, kemudian setelah itu si (B) menyusui 2 bayi yang lain secara bersamaan; baik penyusuan dilakukan dengan menggunakan kedua payudaranya atau air susu si (B) ditampung dan diberikan kepada 2 bayi tersebut secara bersamaan; dalam kasus yang demikian, maka hukum pernikahan si (A) dengan seluruh bayi tersebut menjadi batal. Jika kondisinya demikian, berarti si (A) menikahi 3 wanita yang bersaudara. Setelah itu, si (A) boleh menikah dengan siapa saja diantara ke-3 bayi tersebut. Sebab keharaman yang terjadi adalah pengharaman dengan sebab mengumpulkan 3 wanita bersaudara dalam satu ikatan pernikahan dengan laki-laki yang sama. Artinya, keharamannya tidak bersifat haram selamanya. Sebab status ke-3 bayi tersebut adalah *rabibah* (anak tiri) dimana si (A) belum melakukan hubungan badan dengan ibu susuannya.

Jika dalam kasus ini si (A) pernah melakukan hubungan badan dengan si (B), maka seluruh wanita tersebut ([B] dan ketiga bayi terebut) untuk selamanya menjadi haram untuk dinikahi oleh si (A). Sebab dengan kondisi yang demikian, berarti ke-3 bayi tersebut menjadi rabibah yang ibunya pernah melakukan hubungan badan dengan si (A). ini berdasarkan riwayat yang pertama.

Berdasarkan riwayat yang lain, ketika si (B) menyusui bayi pertama, maka hukum pernikahan si (A) dengan keduanya (si [B] dan bayi yang disusuinya) menjadi batal. Sebab dengan penyusuan tersebut, si (B) menjadi ibu susuan dan si bayi yang disusui menjadi anak susuan. Dalam kondisi seperti ini berarti si (A) menikah dengan seorang ibu dan anaknya sekaligus. Ketika si (B) menyusui bayi kedua, maka hukum pernikahan si (A) dengan bayi kedua tersebut tidak batal. Sebab, hanya dia sendiri yang menyusu. Jika setelah itu, si (B) menyusui bayi terakhir,

maka hukum pernikahan si (A) dengan 2 bayi tersebut menjadi batal. Sebab dengan penyusuan tersebut, terjadi penggabungan 2 wanita bersaudara dalam satu ikatan pernikahan dengan laki-laki yang sama.

Pasal: Jika yang menyusui 3 bayi tersebut adalah anak si (B), maka hukumnya sama dengan jika ke-3 bayi tersebut disusui oleh si (B). Jika si (B) memiliki 3 orang anak perempuan, kemudian setiap orang dari anaknya tersebut menyusui seorang istri yang kecil, maka si (B) menjadi haram bagi si (A) dengan susuan pertama yang dilakukan oleh anak si (B). dan kewajiban memberikan maharnya dibebankan kepada orang yang menyusui. Sebab dialah yang menyebabkan hukum pernikahannya batal, namun hukum pernikahan istri-istri yang masih kecil tidak menjadi *fasakh*. Sebab status mereka tidak menjadi saudara sesusuan, tapi jadi anak bibi susuan. Berdasarkan riwayat yang lain, hukum pernikahan bayi yang pertama kali menyusu menjadi batal. Sebab, dalam kasus yang demikian nenek dan cucu menjadi satu dalam sebuah ikatan pernikahan dengan laki-laki yang sama. Namun hukum pernikahan bayi yang lain tidak batal. Dan mahar yang harus diterima oleh bayi yang hukum pernikahannya batal dibebankan kepada orang yang menyusuinya.

Jika si (A) sudah pernah melakukan hubungan badan dengan si (B), maka semuanya (si [C] dan 3 bayi yang menjadi istrinya) haram bagi si (A). Dan setiap orang yang menyusui menanggung pembayaran mahar wanita yang hukum pernikahannya menjadi rusak akibat penyusuan yang dilakukannya. Jika kita ingin mengetahui siapakah yang harus membayar mahar yang harus diterima oleh si (B)? Yang harus membayarnya adalah anaknya yang pertama kali melakukan penyusuan terhadap bayi yang menjadi istri si (A).

1376. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita bersaksi tentang terjadinya sebuah penyusuan, maka timbul keharaman menikah, jika sang saksi sosok yang dapat dipercaya. Diriwayatkan dari Abu Abdillah sebuah riwayat yang lain, jika wanita tersebut bisa dipercaya, maka dia diminta untuk bersumpah. jika wanita tersebut bohong, maka tidak sampai satu tahun payudaranya akan menderita kusta." Dalam kasus yang demikian, dia mengikuti pendapat Ibnu Abbas ﷺ.

Persaksian seorang wanita dalam masalah penyusuan dapat diterima dan bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Ketentuan ini berlaku jika wanita tersebut merupakan sosok yang dapat diterima. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Thawus, Imam Az-Zuhri, Imam Al Auza'i, Ibnu Abi Dzi'bi, Sai'd bin Abdul Aziz.

Dari Imam Ahmad ada riwayat lain dalam masalah persaksian wanita dalam masalah penyusuan hanya bisa diterima jika jumlahnya 2 orang. Pendapat yang demikian dianut oleh Al Hakam. Sebab posisi laki-laki lebih utama dibandingkan wanita dalam hal persaksian. Jika persaksian laki-laki hanya bisa diterima jika jumlahnya 2 orang, maka ketentuan yang demikian lebih layak diterapkan pada kaum wanita.

Dari Imam Ahmad ada riwayat yang ketiga bahwa persaksian satu orang wanita bisa diterima, namun wanita tersebut harus menjalani sumpah bersama dengan persaksiannya. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Abbas ﷺ dan Ishaq. Sebab Ibnu Abbas ﷺ pernah berkata tentang seorang wanita yang mengklaim bahwa dia pernah menyusui seorang laki-laki beserta keluarganya. Ibnu Abbas ﷺ berkata, "Jika sosoknya bisa diterima, maka si wanita harus bersumpah dan sang suami harus berpisah dari istrinya. Jika si wanita berbohong, maka tidak sampai satu tahun payudaranya akan terkena kusta."[133]

---

[133] HR. Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (7/13971/482).

Secara *zhahir*, dasar pernyataan Ibnu Abbas bukanlah buah pemikiran, namun berdasarkan berita Nabi ﷺ.

Imam Atha`, Qatadah dan Imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa sedikitnya persaksian wanita harus berjumlah 4 orang. Sebab 2 orang wanita sama dengan 1 orang laki-laki. Para ahli ra'yi mengatakan bahwa persaksian tidak diterima kecuali dari 2 orang laki-laki atau 1 orang laki-laki ditambah dengan 2 orang perempuan. Hal yang demikian diriwayatkan dari Umar ؓ. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu. Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai." (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Uqbah bin Al Harits, dia berkata:

تَزَوَّجْتُ أُمَّ يَحْيَى بِنْتِ أَبِي إِهَابٍ فَجَاءَتْ أَمَةٌ سَوْدَاءُ فَقَالَتْ: قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: كَيْفَ وَقَدْ زَعَمَتْ ذَلِكَ؟.

Aku telah menikah dengan Ummu Yahya binti Abu Ihab. Kemudian ada seorang wanita berkulit hitam datang dan berkata, "Aku

telah menyusui kalian berdua. Kemudian aku datang menemui Nabi ﷺ dan aku bertanya kepada beliau. Kemudian Nabi ﷺ menjawab, *"Bagaimana mungkin bisa diteruskan, sementara wanita tersebut telah mengaku demikian?"* Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[134]

Dalam lafazh yang lain disebutkan,

فَأَتَيْتُهُ مِنْ قِبَلِ وَجْهِهِ فَقُلْتُ: إِنَّهَا كَاذِبَةٌ، قَالَ: كَيْفَ وَقَدْ زَعَمَتْ أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا؟ خَلِّ سَبِيْلَهَا؟

"Kemudian aku mendatangi Rasulullah ﷺ dari arah depan beliau dan aku berkata, 'Wanita tersebut bohong!' Kemudian Rasulullah ﷺ bersabda, *'Bagaimana mungkin, dia sudah mengaku. Berpisahlah dengan istrimu!'*."[135]

Hadits ini menunjukkan bahwa persaksian seorang wanita dalam masalah penyusuan bisa diterima dan dijadikan sebagai hujjah.

Imam Az-Zuhri mengatakan: Beberapa keluarga dipisahkan (hukum pernikahannya dibatalkan) di zaman Utsman ؓ dengan adanya persaksian seorang wanita bahwa suami istri tersebut adalah saudara sesusuan. Imam Al Auza'i mengatakan: Ada 4 orang laki-laki yang dipisahkan oleh Utmsan ؓ dari istri-istrinya karena ada persaksian seorang wanita bahwa pasangan tersebut adalah saudara sesusuan.[136]

Imam Asy-Sya'bi mengatakan: Dahulu, para hakim memisahkan antara seorang laki-laki dan istrinya dengan sebab ada seorang wanita bersaksi bahwa keduanya adalah saudara sesusuan. Sebab kasusnya adalah persaksian posisi orang yang menjadi saksi harus melihat aurat

---

[134] Hadits ini dtelah ditakhrij

[135] HR. An-Nasa`i (Pembahasan: Nikah, 6/109/418) sanadnya *shahih.*

[136] HR. Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*-nya (7/482) dari Imam Zuhri. Di dalamnya ada kalimat *ahlu abyaatin.*

orang yang menyusui. Oleh karena itu, persaksian seorang wanita, seperti dalam kasus melahirkan. Jawaban atas pendapat Imam Asy-Syafi'i: Perkataan seorang wanita dalam masalah ini bisa diterima, maka persaksian satu orang wanita juga bisa diterima seperti sebuah kabar.

Pasal: Persaksian seorang wanita yang menyusui atas dirinya sendiri bisa diterima, berdasarkan hadits yang telah kami sebutkan, yaitu hadits Uqbah bahwa ada seorang wanita berkulit hitam yang berkata, "Aku telah menyusui kalian berdua." Nabi ﷺ menerima persaksian wanita tersebut. Sebab perbuatan yang demikian tidak bersifat memberikan manfaat bagi si saksi dan juga tidak menyingkirkan madharat dari diri saksi. Oleh karena itu, persaksiannya yang demikian diterima.

Jika ada yang berpendapat bahwa jika demikian, berarti dia boleh berkhalwah dengan laki-laki tersebut, boleh melakukan perjalanan bersamanya dan menjadi mahram baginya? Jawaban kami: Bukan seperti itu yang dituju oleh persaksian ini. Bukankah jika dua orang laki-laki bersaksi bahwa si fulan telah menthalak istriya atau sudah memerdekakan budaknya, persaksian keduanya diterima, meskipun halal bagi keduanya untuk menikah dengan keduanya.

Pasal: Persaksian tentang persusuan tidak bisa diterima kecuali jika persaksian bersifat detail. Jika seorang wanita berkata, "Aku bersaksi bahwa orang ini adalah anak si fulan berdasarkan penyusuan," maka persaksian yang demikian tidak bisa diterima. sebab penyusuan yang menghasilkan hukum pengharaman memiliki perbedaan antara satu manusia dengan yang lain. Diantara mereka ada yang mengharamkan dengan kadar penyusuan yang sedikit dan ada juga yang menghalalkan meskipun yang menyusu telah

melewati usia 2 tahun. Oleh karena itu isi persaksian tersebut harus menjelaskan tentang tata cara penyusuan yang telah dilihatnya. Agar berdasarkan penjelasan saksi tersebut, sang hakim bisa memutuskan hukum berdasarkan ijtihadnya. Oleh karena itu, pernyataan saksi harus mengandung penjelasan, dalam bentuk, "Aku bersaksi bahwa si fulan telah menyusu melalui payudara wanita ini sebanyak 5 kali susuan secara terpisah. Air susu tersebut masuk ke tenggorokan terminum dan sampai ke perut dan saat itu yang menyusu belum berumur 2 tahun."

Jika ada yang mengatakan pernyataan bahwa "air susu tersebut masuk ke perut orang yang menyusu" kejadian yang demikian sulit untuk disaksikan. Dan tidak mungkin bersaksi untuk sesuatu yang tidak disaksikan?

Maka jawaban kami adalah jika diketahui bahwa seorang wanita memiliki air susu, kemudian puting payudara si wanita masuk ke dalam mulut sang bayi, kemudian terlihat mulut sang bayi bergerak-gerak melakukan hisapan dan terlihat juga tenggorokan sang bayi bergerak layaknya orang yang minum, maka kejadian yang demikian menimbulkan dugaan yang mendekati yakin bahwa air susu wanita tersebut telah masuk ke dalam perut si bayi. Sesuatu yang sulit untuk mengetahuinya secara langsung, maka cukup tanda-tanda *zhahir* menjadi patokan. Kasusnya sama dengan persaksian tentang kepemilikan, persaksian tentang adanya utang dan persaksian tetapnya nasab dengan jalan melihat tanda-tanda tertentu.

Jika saksi berkata, "Sang bayi memasukkan kepalanya ke dalam pakaian wanita tersebut," maka persaksian yang demikian tidak bisa diterima dalam kasus persaksian penyusuan. Sebab bisa saja, sang bayi hanya memasukkan kepalanya ke dalam baju, namun dia tidak menyusu. Bisa saja sang bayi hanya memegang dan puting payudara wanita tersebut tidak masuk ke dalam mulut bayi. Oleh karena itu, persaksian dalam hal penyusuan harus bersifat rinci.

Jika seorang saksi berkata, "Aku bersaksi orang ini telah menyusui orang ini." secara *zhahir* persaksian yang demikian sudah cukup. Sebab jika orang yang menyusui berkata, "Aku telah menyusui kalian berdua," perkataan yang demikian sudah cukup untuk menetapkan adanya penyusuan.

1377. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang laki-laki (A) menikah dengan seorang wanita (B). Kemudian, sebelum melakukan hubungan badan si laki-laki tersebut berkata, 'Wanita itu adalah saudaraku sesusuan', maka hukum pernikahannya menjadi batal. Jika sang wanita (B) mempercayai perkataan laki-laki tersebut (A), maka si laki-laki tidak wajib memberikannya mahar. Jika si wanita (B) tidak mempercayai perkataan si (A), maka si (A) wajib memberikan mahar yang disebut dalam akad nikah kepada si (B)"

Jika seorang suami berikrar bahwa wanita yang menjadi istrinya adalah saudaranya berdasarkan persusuan, maka hukum pernikahan keduanya menjadi batal dan keduanya wajib dipisahkan. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abu Hanifah: Jika sang suami berkata, "Perkataanku tidak memiliki dasar yang kuat," atau dia berkata, "Aku telah keliru dalam melakukan ikrar," maka perkataan yang demikian dapat diterima. Sebab perkataan yang demikian mengandung arti bahwa diantara keduanya belum terjadi pernikahan. Jika sang suami mengingkari adanya pernikahan, kemudian dia mengakuinya, maka perkataannya tersebut dapat diterima.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah laki-laki tersebut mengucapkan kata-kata yang menyebabkan sang wanita menjadi haram bagi dirinya. Oleh karena itu, penarikan ucapan yang telah

dikeluarkannya tidak dapat diterima. Kasusnya sama dengan orang yang menthalak istrinya, kemudian dia menarik kembali ucapan thalaknya. Atau dia bersaksi bahwa budak wanitanya adalah saudara perempuannya dari arah nasab. Qiyas yang mereka lakukan tidak bisa diterima.

Ketentuan ini berlaku hanya dalam masalah keputusan hukum duniawi. Di hadapan Allah ﷻ, ketentuannya tergantung pada pengetahuan laki-laki tersebut tentang kebenaran persaksian. Jika sang suami mengetahui bahwa kenyataannya memang terjadi penyusuan, maka wanita tersebut haram bagi sang suami. Berarti hukum pernikahan keduanya menjadi batal (dianggap tidak pernah ada). Jika sang suami tahu bahwa penyusuan tersebut tidak pernah terjadi, maka hukum pernikahan keduanya tidak batal. Sebab, yang menyebabkan terjadinya pengharaman karena adanya penyusuan adalah kejadian penyusuan bukan perkataan seseorang.

Jika sang suami ragu, keyakinan tidak bisa dihapus dengan sesuatu yang bersifat ragu. Dalam kasus yang demikian, ada yang berpendapat bahwa wanita tersebut tetap halal bagi suaminya. Jika sang suami mengetahui bahwa dirinya berbohong, maka dalam kasus ini ada dua riwayat dan yang *shahih* adalah apa yang telah kami sebutkan. Sebab pernyataannya yang bohong tidak menyebabkan timbulnya hukum pengharaman akibat penyusuan. Kasusnya sama dengan jika seorang laki-laki berkata tentang seorang wanita, "Wanita tersebut adalah anak susuanku." Padahal usia si wanita lebih tua dibandingkan laki-laki tersebut.

Jika demikian, ucapan sang suami diucapkan sebelum terjadinya hubungan diantara keduanya, dan perkataan sang suami dibenarkan oleh sang istri, maka sang suami tidak wajib memberikan mahar kepada istrinya. Sebab keduanya mengakui bahwa pernikahan yang telah keduanya lakukan hukumnya *fasid* (tidak sah). Dengan demikian, si

wanita tidak wajib diberikan mahar. Kasusnya sama dengan jika kasus tersebut ditetapkan berdasarkan adanya persaksian.

Jika sang istri tidak mempercayai ucapan suaminya dalam hal penyusuan tersebut, maka yang dijadikan patokan adalah perkataan sang istri. Sebab perkataan sang suami yang berakibat hilangnya hak istri dan gugurnya kewajiban sang suami tidak dapat diterima. Oleh karena itu, perkataannya hanya berakibat hilangnya sesuatu yang semula menjadi haknya, yaitu, si wanita menjadi haram bagi dirinya dan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Mengenai perkataannya yang berakibat gugurnya kewajiban suami dalam memberikan mahar tidak dapat diterima.

Pasal: Jika sang suami berkata, "Wanita ini (istrinya) adalah bibiku dari garis bapak, bibiku dari garis ibu, anak saudara laki-lakiku, anak saudara perempuanku" atau dia berkata, "Wanita ini adalah ibuku" dan semua klaim tersebut didasarkan pada klaim adanya penyusuan, jika secara *zhahir*, pengakuan tersebut mungkin terjadi, maka perkataan sang suami bisa diterima. Kasusnya sama dengan jika sang suami berkata tentang istrinya, "Dia adalah saudariku sesusuan."

Jika secara *zhahir* isi pengakuan tersebut tidak mungkin terjadi, misalkan dia berkata tentang wanita yang usianya lebih muda darinya atau sebaya dengannya, "Ini adalah ibu susuanku." Atau kepada wanita yang usianya lebih tua darinya, dia berkata, "Wanita ini adalah anak susuanku." Maka wanita tersebut tidak haram bagi sang suami. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Abu Yusuf dan Imam Muhammad bin Al Hasan: wanita tersebut menjadi haram bagi si laki-laki, sebab si laki-laki mengikrarkan sesuatu yang akibat ikrar tersebut menjadi haram bagi

dirinya. Kasusnya disamakan dengan isi pengakuan ikrar tersebut memiliki kemungkinan untuk terjadi.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah laki-laki tersebut mengucapkan sesuatu yang dapat dipastikan kebohongannya. Kasusnya sama dengan si laki-laki berkata, "Aku dan istriku telah disusui oleh Siti Hawa (istri Nabi Adam ﷺ)." Apa yang diutarakan sebagai dalil bertentangan dengan contoh yang baru saja kami sebutkan. Kasusnya berbeda jika isi perkataannya adalah sesuatu yang mungkin terjadi. Hukum pengharaman dengan sebab ikrar adanya pertalian berdasarkan nasab disamakan dengan hukum pengharaman dengan sebab ikrar adanya penyusuan.

Pasal: Jika seorang suami (A) mengklaim bahwa istrinya (B) adalah saudarinya dengan sebab sesusuan, kemudian sang istri mengingkari pengakuan sang suami, namun itu diperkuat oleh persaksian ibu sang suami atau anak sang suami, maka persaksian keduanya (sang ibu dan anak suami) tidak dapat diterima. Sebab persaksian yang dilakukan seorang ibu terhadap anaknya atau seorang bapak untuk anaknya tidak bisa diterima.

Jika yang menjadi saksi adanya penyusuan adalah ibu sang istri atau anaknya sang istri, maka persaksian tersebut diterima. Meski demikian, ada satu riwiayat dari Imam Ahmad bahwa persaksian yang demikian tidak bisa diterima. Berdasarkan kaidah bahwa persaksian seorang ibu untuk anaknya dan persaksian seorang ayah untuk anaknya tidak dapat diterima. Dalam kasus yang demikian ada dua riwayat.

Jika yang mengklaim adanya penyusuan adalah sang istri dan suaminya mengingkari pengakuan tersebut, kemudian ibu sang istri atau

anak sang istri bersaksi bahwa telah terjadi penyusuan, maka persaksiannya tidak dapat diterima. Jika yang menjadi saksi adanya penyusuan tersebut adalah ibu sang suami atau anak suami, maka ada dua riwayat dalam kasus ini.

1378. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang istri berkata bahwa suaminya adalah saudara sesusuannya, namun pengakuan tersebut dianggap bohong oleh suaminya. Jika sang istri tidak bisa menghadirkan bukti atas pengakuannya, maka secara hukum wanita tersebut tetap sebagai istri suaminya."

Jika seorang wanita (B) berikrar suaminya adalah saudara sesusuannya, kemudian pengakuan tersebut diingkari oleh sang suami. Maka perkataannya yang berakibat *fasakh*-nya hukum pernikahan tidak dapat diterima. Jika sebelum timbulnya pengakuan tersebut antara suami dan si (B) belum pernah terjadi hubungan badan, maka sang wanita tidak wajib diberikan maharnya. Sebab dengan pengakuannya, sama saja dengan dia mengakui bahwa dia tidak berhak menerima mahar. Jika mahar tersebut telah diterima oleh si wanita, maka sang suami tidak boleh mengambilnya. Sebab sang suami mengakui bahwa sang istri berhak menerimanya.

Jika pengakuan tersebut terjadi setelah terjadinya hubungan badan dan sang istri mengakui bahwa sejak awal dia tahu bahwa suaminya adalah saudara sesusuannya, dia tahu bahwa dia haram melakukan hubungan badan dengan saudara sesusuannya, dan atas keinginannya sendiri dia mau melakukan hubungan badan; dalam kasus yang demikian, sang istri tidak wajib diberikan mahar. Sebab dengan pengakuannya, berarti dia mengakui bahwa dirinya telah melakukan zina dengan suka rela. Jika sang istri mengingkari hal-hal diatas (dia mengakui bahwa ketika terjadi hubungan badan dia tidak tahu bahwa

suaminya adalah saudara sesusuannya), dalam kasus yang demikian, sang suami wajib memberikan mahar untuk istrinya. Sebab hubungan badannya bersifat syubhat. Secara *zhahir*, wanita tersebut adalah istrinya, namun pada hakikatnya, si wanita haram disetubuhi oleh sang suami. Sebab si wanita pada hakikatnya adalah saudara sesusuan sang suami.

Mengenai hubungan wanita tersebut dengan Allah ﷻ, jika si wanita mengetahui bahwa pengakuannya adalah benar, maka dia tidak halal menikmati rumah dan juga tidak halal dia bersedia berhubungan badan dengan sang suami. Sang istri harus lari dari suaminya. Dan sang istri harus berusaha keluar dari kekuasaan sang suami. Sebab sang istri tahu; jika terjadi hubungan badan, berarti yang terjadi adalah perzinahan. Dengan demikian, sang istri wajib berusaha melepaskan diri dari ikatan suaminya. Kasusnya disamakan dengan kasus, seorang istri tahu betul bahwa suaminya telah menjatuhkan thalak 3 kepadanya, namun sang suami mengingkari.

Jika sebelum pengakuan tersebut pernah terjadi hubungan badan antara keduanya, yang paling sedikit diantara dua jenis mahar (mahar yang disebutkan dalam akad dan mahar *mitsil*). Jika mahar yang disebut lebih sedikit, maka perkataan sang istri dalam hal kelebihan dari mahar *musamma* tersebut tidak diterima. Jika yang lebih sedikit adalah mahar *mitsil*, maka sang istri tidak berhak menerima lebih dari mahar *mitsil*. Sebab sang istri mengakui bawah keberhakannya atas mahar didasari oleh terjadinya hubungan badan, bukan dengan sebab akad nikah. Oleh karena itu sang istri tidak berhak menerima lebih dari mahar *mitsil*.

Jika pengakuan wanita tersebut dilakukan sebelum terjadinya akad nikah, maka pernikahan tersebut tidak boleh dilakukan. Jika sang wanita menarik kembali pengakuannya, secara *zhahir* hukum, penarikan tersebut tidak dapat diterima. Demikian pula dalam kasus jika seorang

laki-laki mengaku bahwa "Ini adalah saudara perempuan sesusuanku." atau dia mengaku bahwa "Wanita ini adalah haram bagiku dengan sebab penyusuan." Jika isi pengakuannya bersifat sesuatu yang mungkin terjadi, maka dalam kacamata hukum, sang wanita tidak halal bagi si laki-laki. Adapun hubungannya dengan Allah ﷻ tergantung pada pengetahuan orang yang berikrar, sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Pasal: Jika salah seorang diantara suami istri menuduh bahwa pasangannya telah berikrar bahwa pasangannya adalah saudaranya sesusuan, kemudian pasangannya mengingkari tuduhan tersebut, maka persaksian satu wanita dalam kasus ini menjadi tidak berlaku. Sebab yang terjadi dalam kasus ini adalah persaksian atas ikrar dan ikrar adalah kejadian yang bisa disaksikan kaum laki-laki. Oleh karena itu, persaksian satu wanita dalam kasus ini tidak dapat diterima. (Persaksiannya bukan persaksian satu orang wanita bersaksi telah terjadi penyusuan, tapi sang wanita menjadi saksi bahwa si fulan telah berikrar -penerj). Berbeda dengan persaksian atas terjadinya penyusuan.

Pasal: Abu Abdillah (Imam Ahmad) memakruhkan menyusu dengan air susu milik wanita yang bejad moralnya atau dengan wanita musyrik.

Umar bin Khaththab رضي الله عنه pernah mengatakan: Air susu adalah sesuatu yang menjadikan kemiripan. Maka janganlah menyusu kepada wanita Yahudi, Nashrani, wanita yang berzina, wanita ahli dzimmah jangan menerima wanita muslimah dan jangan melihat rambutnya. Jika menyusu kepada wanita yang bejad moralnya, ada kemungkinan sang bayi akan menyerupai akhlak wanita tersebut. Dengan penyusuan, maka si wanita tersebut menjadi ibu bagi sang bayi. Kondisi yang demikian

menjadi beban moral bagi sang bayi dan bisa memberikan mudharat pada tabiat sang bayi. Menyusu dengan wanita musyrik menjadikan sang bayi memiliki ibu yang musyrik. Kondisi yang demikian dikhawatirkan menumbuhkan kasih sayang antara sang ibu dengan anak, dan bisa menyebabkan sang anak condong ke agama sang ibu susuan dan mencintai agama sang ibu. Menyusu kepada wanita yang idiot juga tidak dianjurkan. Sebab dikhawatirkan sang bayi akan memiliki kemiripan dengan sang ibu dari sisi keidiotannya. Sebab ada satu pendapat yang mengatakan: Penyusuan memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap watak dan tabiat bayi.

Wallahu a'lam.

كِتَابُ النَّفَقَةِ

KITAB NAFKAH

Menafkahi istri hukumnya wajib. Kewajiban ini didasari oleh Al Qur`an, Sunnah dan ijma.

Mengenai dasar yang diambil dari Al Qur`an adalah firman Allah ﷻ,

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا

"Hendaknya orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaknya memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 7), arti قُدِرَ عَلَيْهِ adalah kondisi yang sempit. Hal yang demikian tergambar dalam firman Allah ﷻ dalam surah yang lain,

ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ

"Allah meluaskan rezeki dan menyempitkannya bagi siapa yang Dia kehendaki." (Qs. Ar-Ra'du [13]: 26).

Dalam surah yang lain, Allah ﷻ berfirman,

قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ

"Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki." (Qs. Al Ahzaab []: 50).

Adapun berkenaan dalil Sunnah, Jabir ﷺ meriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ pernah berkhutbah dihadapan orang banyak, "Takutlah kalian kepada Allah ﷻ dalam memperlakukan istri-istri kalian. Sesungguhnya ketika kalian mengambil mereka sebagai istri, maka mereka adalah amanah yang dititipkan oleh Allah ﷻ kepada kalian. Dan kalian menghalalkan farjinya mereka dengan kalimat Allah ﷻ. Mereka berhak mendapatkan rezeki dan pakaian dengan cara yang baik." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Daud.[137]

Imam At-Tirmidzi meriwayatkan lengkap dengan sanadnya dari Umar bin Al Ahwash, beliau bersabda,

[137] HR. Muslim (2/886–892) dan Abu Daud (Pembahasan: Manasik, 2/1905).

أَلاَ أَنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ فَلاَ يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُوْنَ وَلاَ يَأْذَنْ فِي بُيُوْتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُوْنَ، أَلاَ وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ.

"Ingatlah, sesungguhnya istri-istri kalian memiliki hak atas kalian, sebagaimana kalian memiliki hak atas istri-istri kalian. Hak kalian atas mereka adalah istri kalian tidak memasukkan ke rumah kalian orang yang kalian tidak suka dan dia jangan memberikan izin masuk ke rumah kalian orang yang kalian tidak suka. Adapun hak mereka atas kalian adalah, kalian memperlakukan mereka dengan cara yang baik, terutama dalam hal pemberian pakaian dan makanan."[138] Dalam komentarnya, dia berkata, "Hadits ini statusnya *hasan shahih.*"

Hindun binti Utbah, istri Abu Sufyan, datang menemui Rasulullah ﷺ, lalu berkata, "Wahai Rasulullah! Sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang lelaki yang kikir, dia tidak pernah memberikan nafkah kepadaku yang dapat mencukupi kebutuhanku dan anak-anakku kecuali apa yang aku ambil dari hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah aku berdosa karena itu?"

---

138 HR. At-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya (3/1163) dalam komentarnya dia berkata, "Hadist ini statusnya hadits *hasan shahih.*"; Ibnu Majah (1/1851) dan An-Nasa`i (287). Imam Ibnul Qayyim Al Jauziyyah menyatakannya sebagai hadits *shahih* (5/87) hadits ini memiliki penguat dari hadits Ammu Abi Hurah Ar-Raqasyi. Imam Ahmad meriwayatkan hadits ini dalam *Musnad*-nya (5/72, 73). Syaikh Al Albani menyatakannya sebagai hadits *hasan* dalam kitabnya *Al Irwa* (2030).

Rasulullah ﷺ bersabda,

خُذِي مَا يَكْفِيْكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ.

"Ambillah dari hartanya dengan cara yang baik yang dapat mencukupimu dan mencukupi anak-anakmu." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[139]

Hadits ini menunjukkan bahwa seorang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya. Dan kadar nafkah adalah sesuai dengan kadar yang dirasakan cukup memenuhi kebutuhan pokoknya. Tentunya pemenuhan kadar kebutuhan tersebut dilakukan dengan cara yang bijak dan baik. Jika sang suami tidak memberikan apa yang menjadi kewajibannya dalam hal nafkah, maka sang istri boleh mengambilnya tanpa sepengetahuan sang suami.

Sedangkan berkaitan dasar ijma, seluruh ulama sepakat menyatakan bahwa seorang suami wajib memberikan nafkah untuk istrinya, jika suami sudah baligh. Kecuali terhadap istri yang bersikap nusyuz. Keberadaan ijma ini disebutkan oleh Imam Ibnu Al Mundzir dan ulama yang lain. Dalam ketentuan ada pelajaran yang dapat dipetik bahwa seorang istri adalah tawanan sang suami. Sang suami boleh melarang istrinya mencari nafkah. Oleh karena itu, sang suami wajib menjamin dan memberikan nafkah kepada istrinya. Kewajiban tesebut juga terjadi dalam hubungan antara seorang tuan dengan budaknya.

1379. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya,

---

139 HR. Al Bukhari (Pembahasan: Nafkah, 9/5364/Fath); Muslim (Pembahasan: Putusan, 3/7/1338); An-Nasa'i dalam *Sunan*-nya (8/247); Ibnu Majah dalam *Sunan*-nya (2/2293); Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/39,50,206) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/466,477, 10/141,270).

yaitu memberikan sesuatu yang menjadi kebutuhan pokok sang istri dan juga pakaiannya."

Jika seorang istri menyerahkan dirinya 100 % kepada suaminya sesuai dengan kewajibannya sebagai seorang istri, maka suami wajib memenuhi semua kebutuhan pokok sang istri, seperti makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal.

Para sahabat kami berpendapat bahwa nafkah yang diberikan untuk istri kadarnya disesuaikan dengan kondisi keduanya. Jika keduanya orang kaya, maka nafkah yang diberikan sang suami mengikuti standar kebutuhan pokok orang kaya. Jika keduanya dari kalangan menengah, maka nafkah yang diberikan suami disesuaikan dengan kadar kebutuhan pokok masyarakat pertengahan. Jika keduanya dari kalangan ekonomi bawah, maka kadar kecukupannya melihat pada kebutuhan dasar masyarakat kalangan bawah.

Jika salah seorang diantara keduanya kaya dan yang satunya miskin, maka sang suami wajib memberikan nafkah sesuai dengan kadar kebutuhan pokok masyarakat kalangan menengah. Dalam kasus ini, tidak ada perbedaan, apakah yang miskin adalah sang suami atau istri.

Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Malik: Yang dijadikan patokan adalah sang istri, sesuai dengan kecukupan sang istri. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf...." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Yang dimaksud dengan kalimat makruf dalam ayat di atas adalah sesuai dengan nilai kecukupan sang istri. Sebab Allah ﷻ menyamakan antara nafkah dengan pakaian. Jika pakaian disesuaikan dengan kondisi sang istri, maka nafkah juga sama. Dalam salah satu haditsnya Rasulullah ﷺ

bersabda kepada Hindun, *"Ambilah apa yang mencukupimu dan anak-anakmu dengan cara yang baik."* [140]

Rasulullah ﷺ menjadikan kebutuhan sang istri sebagai patokan, bukan kondisi sang suami. Sebab nafkah yang diberikan untuk memenuhi kebutuhan sang istri. Oleh karena itu, standarnya adalah sesuatu yang mencukupi kebutuhannya, bukan melihat kondisi sang suami. Kasusnya sama dengan kewajiban sang tuan menafkahi budaknya. Sebab nafkah merupakan hak istri yang menjadi kewajiban suami untuk menunaikannya. Dan kadarnya tidak ditentukan. Oleh karena itu, yang dijadikan patokan adalah sang istri, sama dengan permasalahan mahar dan pakaian si wanita.

Menurut Imam syafi'i: Yang dijadikan sebagai patokan hanya kondisi sang suami. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

"Hendaknya orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaknya memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan." (Qs. At-Thalaaq [65]: 7).

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah apa yang telah kami utarakan pada prinsipnya menggabungkan kedua dalil yang dijadikan sebagai hujjah oleh kedua kelompok tersebut. Sebagai jalan tengah,

---

[140] Hadits ini telah ditakhrij.

yaitu melihat kepada kondisi suami dan juga kondisi sang istri. Dan hal yang demikian lebih utama untuk dilakukan.

Pasal: Nafkah yang diberikan disesuaikan dengan kadar kecukupan dan hal ini berbeda antara satu orang dengan yang lainnya. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik.

Menurut Al Qadhi: Kadar kebutuhan pokok tidak memiliki perbedaan dalam jumlah. Setiap hari, seorang suami wajib memberikan makanan pokok sebanyak 2 liter untuk istrinya. Tidak ada perbedaan antara orang miskin dan orang kaya dalam kadar jumlahnya, disesuaikan dengan pelunasan kifarat. Yang menjadi berbeda adalah sifat dan kwalitas barang yang diberikan sang suami. Sebab baik orang kaya atau orang miskin, keduanya memiliki kebutuhan makanan pokok dengan jumlah dan kadar yang sama. Yang berbeda adalah sifat kualitas makanan pokok yang keduanya konsumsi. Jika ketentuan ini berlaku dalam hal kafarat, maka demikian pula yang berlaku dalam masalah nafkah.

Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa bahwa nafkah yang ditetapkan adalah kadar 1 *mudd* dengan kadar *mudd* yang berlaku di zaman Nabi ﷺ. Sebab sedikitnya kafarat untuk satu orang adalah 1 *mudd.* Dan Allah ﷻ menjadikan pelunasan kafarat dengan memberikan nafkah kepada keluarga. Di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ

"Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Dan bagi orang yang kondisinya lapang, maka kewajibannya adalah sebanyak 2 *mudd.* Sebab kadar terbanyak yang Allah ﷻ wajibkan untuk diberikan kepada 1 orang dalam masalah kafarat adalah sebanyak 2 *mudd.* Kewajiban bagi

kalangan menengah adalah 1 ½ *mudd*. Setengah nafkah orang kaya dan setengah nafkah orang miskin.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah; pernyataan Nabi ﷺ kepada Hindun,

خُذِي مَا يَكْفِيْكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ.

"Ambil sesuai dengan apa yang mencukupimu dan anakmu dengan cara yang baik." Dalam hadits tersebut, Rasululah ﷺ memerintahkan Hindun untuk mengambil sesuai kadar yang memunuhi kebutuhan dirinya dan anaknya. Dan Rasulullah ﷺ tidak memberikan batasan jumlah. Kadar kebutuhan tersebut diserahkan kepada hasil ijtihad sang istri. Sebagaimana diketahui bahwa kadar kecukupan bagi wanita tidak bisa dipatok menjadi 2 *mudd* dimana tidak boleh kurang atau lebih dari kadar 2 *mudd* tersebut. Sebab di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Dalam haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ.

"Mereka memiliki hak yang harus kalian tunaikan, yaitu rezeki dan pakaian, yang harus kalian tunaikan dengan cara yang makruf." [141]

Mewajibkan nafkah dengan kadarnya yang tidak mencukupi kebutuhan istri, berarti tidak melakukan dengan makruf. Mewajibkan nafkah dengan kadar yang mencukupi kebutuhan sang istri, meskipun

---

[141] Hadits ini telah ditakhrij.

kadarnya kurang dari 1 *mudd* atau 1 liter berarti mengeluarkan infak dengan cara yang makruf. Dan inilah yang diwajibkan di dalam Al Qur`an dan Sunnah.

Menjadikan kadar kafarat sebagai patokan kecukupan dalam pemberian nafkah tidak sah. Sebab pengeluaran kafarat tidak membedakan antara orang kaya dan orang miskin. Yang dijadikan patokan oleh syara adalah jenisnya, bukan kadarnya. Oleh karena itu, lauk pauk tidak termasuk dalam bagian nafkah yang wajib.

Pasal: Nafkah yang diberikan tidak wajib dalam bentuk biji-bijian. Menurt Imam Asy-Syafi'i: Pemberian nafkah wajib dalam bentuk biji-bijian, sebagaimana dalam kasus pemberian makanan dalam masalah kafarat. Jika sang suami memberikan kepada istrinya dalam bentuk tepung atau roti, maka sang istri tidak wajib menerimanya, sebagaimana orang miskin tidak wajib menerima kafarat yang diberikan jika bentuknya bukan biji-bijian. Sebagian dari mereka berpendapat yang sama dengan pendapat para sahabat kami bahwa pemberian yang demikian tidak boleh, meski keduanya sepakat. Sebab dalam kasus yang demikian, sama saja dengan kasus menukar gandum dengan gandum dalam jumlah yang berbeda.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah pernyataan Ibnu Abbas ﷺ disaat menjelaskan maksud ayat,

مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ

"Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Dia menjelaskan bahwa maksudnya adalah roti dan minyak. Diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ: Roti dan minyak samin, roti dan minyak zait, dan roti dan kurma. Diantara makanan terbaik yang mereka berikan kepada mereka adalah

roti dan daging. Memberikan makan kepada keluarga ditafsirkan dengan arti memberikan roti dan yang lainnya, yaitu lauk-pauknya. Sebab perintah syara untuk memberikan nafkah bersifat mutlak, tidak diberikan batasan. Oleh karena itu, batasannya dikembalikan kepada kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat, sebagaimana dalam permasalahan *qabadh* (serah terima barang) dan tempat pemeliharaan barang.

Mereka yang menjalani kehidupan rumah tangga memiliki pemahaman berdasarkan adat dan kebiasaan bahwa nafkah yang mereka berikan kepada keluarga berupa roti dan bumbu-bumbuan, bukan dalam bentuk biji-bijian. Rasulullah ﷺ dan para sahabat memberikan nafkah untuk keluarga mereka dalam bentuk yang demikian, bukan dalam bentuk sebagaimana yang mereka sebutkan. Dengan demikian, itulah yang wajib dikeluarkan sebagai nafkah. Nafkah yang diwajibkan oleh syara disebutkan dalam mencukupi kebutuhan istri. Maka bentuknya adalah roti (makanan pokok), sebagaimana nafkah yang wajib diberikan oleh sang tuan untuk budaknya. Biji-bijian merupakan bahan mentah yang memerlukan tenaga ntuk mengolahnya hingga menjadi bentuk roti. Jika dari biji-biji diolah menjadi roti membutuhkan biaya dan biaya tersebut diambil dari harta sang istri, berarti sang suami tidak memberikan nafkah yang cukup untuk istri. Kasusnya berbeda dengan pemberian makan sebagai pelunasan kafarat. Pemberian makan sebagai pelunasan kafarat tidak disyaratkan harus memenuhi kecukupan si penerima dan juga tidak wajib disertai lauk pauk.

Dengan demikian, jika sang istri meminta nafkahnya dalam bentuk dirham (uang) sebagai ganti dari roti (makanan pokok) , biji-bijian atau dalam bentuk tepung, maka sang suami tidak wajib memenuhi permintaan tersebut. Jika sang suami mengalihkan nafkah yang wajib ia berikan untuk istri dalam bentuk yang lain, maka sang istri tidak wajib menerimanya. Sebab jika demikian kasusnya, maka yang terjadi adalah pertukaran. Dalam hal pertukaran, seseorang tidak wajib menerima apa

yang ditawarkan untuk ditukar, sama dengan jual beli yang harus berdasarkan sukarela antara kedua belah pihak. Jika ada kerelaan antara keduanya, maka pengalihan bentuk nafkah tersebut dibolehkan. Sebab nafkah adalah makanan yang baru diberikan dan menjadi beban kewajiban seseorang. Oleh karena itu, pengalihan dalam bentuk lain dibolehkan jika ada kesepakatan. Kasusnya berbeda dengan makanan yang wajib diberikan sebagai pelunasan kafarat. Sebab kafarat berhubungan dengan hak Allah ﷻ, bukan hak manusia.

Jika seorang memberikan nafkah dalam bentuk biji-bijian, tepung dan yang lainnya sebagai ganti dari roti dan pengalihan tersebut atas dasar kesepakatan dan kerelaan kedua belah pihak, maka pemberian nafkah dalam bentuk demikian hukumnya boleh. Sebab pada dasarnya yang terjadi bukan pertukaran secara hakiki. Dalam hal ini, syara' tidak menentukan hal lain dalam masalah nafkah kecuali dengan kadar yang dirasakan mencukupi kebutuhan sang istri. Ini artinya, dalam bentuk apapun kecukupan tersebut terpenuhi, berarti itu sudah menggugurkan kewajiban. Kami mewajibkan dalam bentuk roti, jika memang ada perbedaan. Sebab roti termasuk makanan pokok yang biasa dikonsumsi oleh masyarakat.

Pasal: Kadar kewajiban yang harus ditunaikan sang suami dikembalikan kepada ijtihad sang hakim atau wakil hakim, jika tidak ada kesepakatan antara sepasang suami istri. Hakim mewajibakan pemberian nafkah untuk sang istri sesuai dengan kadar kecukupan sang istri; yaitu roti dan lauk pauknya. Wanita yang kaya diberikan nafkah sesuai dengan roti yang terbaik dimakan oleh orang-orang statusnya seperti keduanya. Wanita yang miskin dan suaminya juga miskin, diberikan roti yang kualitasnya paling murah yang dimakan oleh masyarakat kalangan bawah. Wanita yang kelas menengah dan suaminya juga kelas

menengah, diberikan roti dengan kualitas menengah yang biasa dimakan oleh orang-orang yang sekelas dengan keduanya.

Demikian juga dalam masalah kewajiban memberikan lauk pauk kepada istri. Seorang istri yang kelas menengah dan suaminya juga kelas menengah, diberikan lauk pauk sesuai dengan- kecukupannya; yaitu lauk pauk yang biasa dikonsumsi oleh masyarakat kelas menengah. Seorang istri yang kondisinya berada dikelas bawah dan suaminya juga bawah, diberikan lauk pauk yang biasa dimakan oleh masyarakat kelas keduanya. Demikian pula dengan kebutuhan-kebutuhan pokok yang lain, disesuaikan dengn kadar yang biasa dikonsumsi di masyarakat, sesuai dengan kelasnya.

Menurut Imam Asy-Syafi'i; Yang wajib diberikan adalah makanan pokok yang biasa dikonsumsi didaerah tempat keduanya tinggal. Tidak ada perbedaan dalam masalah ini; untuk orang kaya atau orang miskin; kecuali dalam masalah kadarnya. Lauk pauk yang diberikan juga disesuaikan dengan kebiasaan yang berlaku ditempat keduanya tinggal. Artinya, lauk pauk yang diberikan disesuaikan dengan lauk pauk yang biasa dijadikan teman makanan pokok. Jika ada yang berpendapat denʒan memberikan patokan baku, maka ketentuan yang demikan bertentangan dengan firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an,

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

"Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan

sesudah kesempitan." (Qs. At-Thalak [65]: 7), dan juga dalam haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ.

"Mereka (para istri) berhak mendapatkan nafkah dan pakaian dari suaminya dengan cara yang makruf."

Jika seorang suami yang kaya memberikan dengan kadar yang biasa diberikan oleh orang yang miskin, berarti tidak melakukan kewajiban sesuai dengan kelapangan rezeki yang dinikmatinya. Jika demikian, berarti dia tidak memberikan nafkah dengan cara yang makruf. Jika dibolehkan melakukan hal yang demikian, berarti kita telah menggabungkan sesuatu yang dipisahkan Allah ﷻ. Penentuan kadar lauk pauk sebagaimana yang disebutkan bersifat *tahakkum* (menetapkan tanpa dasar) juga bertentangan dengan apa yang biasa berlaku ditengah masyarakat luas.

Ibnu Umar رضي الله عنه pernah mengatakan: Makanan yang paling utama diberikan sebagai nafkah untuk keluarga kalian adalah roti dan daging. Pendapat yang *shahih* adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan, yaitu mengembalikan kadar kecukupan dan kepantasan kepada adat dan kebiasaan yang berlaku di masyarakat, baik untuk masyarakat kalangan menengah, atas ataupun kalangan bawah, sebagaimana kaidah yang demikian berlaku dalam masalah pakaian. Di sisi lain, nafkah adalah kebutuhan istri yang menjadi kewajiban suami. oleh karena itu, kondisi miskin atau berlebih memiliki pengaruh terhadap nilai kecukupan dan kepantasan.

Pasal: Budak yang statusnya mukatabah atau budak tulen disamakan dengan orang yang kondisi ekonominya tidak lapang. Sebab, kondisi keduanya tidak lebih baik dibandingkan

dengan kondisi orang yang miskin. Mereka yang ½ merdeka, jika kondisinya lapang, maka disamakan dengan orang merdeka dari kalangan kelas menengah. Sebab posisinya berada di tengah, setengahnya kaya dan setengahnya miskin.

Pasal: Seorang istri juga berhak mendapatkan kebutuhannya dalam bidang kesehatan dan kebersihan, seperti minyak, sabun, shampo dan lain-lain. Sebab alat-alat tersebut berguna bagi sang istri untuk menjaga penampilannya. Oleh karena itu, hal yang demikian menjadi kewajiban suami dalam memenuhinya. Kasusnya sama dengan orang yang menyewa sebuah tempat dimana dia juga wajib mengadakan alat-alat kebersihan untuk menjaga kebersihan tempat yang dia sewa.

Mengenai alat kecantikan seperti *hidhab* (pacar) jika tidak diminta oleh suami, maka sang suami tidak wajib memberikannya kepada sang istri. Sebab kegunaannya untuk berhias. Jika suaminya menuntut sang istri untuk berdandan untuknya, maka sang suami berkewajiban untuk membelikan alat-alat kecantikan tersebut untuk sang istri. Adapun wewangian yang berfungsi untuk menghilangkan bau badan, ini juga menjadi kewajiban suami memberikannya untuk istri. Sebab dengan fungsinya yang demikian, ia menjadi alat kebersihan. Adapun wewangian atau parfum yang fungsinya untuk keharuman, sang suami tidak wajib memberikannya. Sebab menikmati adalah hak suami dan hal yang demikian tidak menjadi kewajiban suami.

Seorang suami juga tidak wajib membelikan obat untuk istri dan tidak wajib membayar biaya dokter untuk sang istri. Sebab fungsinya untuk memperbaiki badan. Kasusnya sama dengan tidak wajib orang yang menyewa tempat memperbaiki dinding yang runtuh. Demikian pula dengan biaya bekam dan yang lainnya.

Pasal: Seorang suami wajib membelikan pakaian dan busana yang menjadi kebutuhan sang istri. Ketentuan yang demikian telah menjadi ijma di kalangan ulama. Dasarnya adalah nash-nash yang telah kami sebutkan. Sebab kebutuhan sang istri akan pakaian bersifat selamanya. Oleh karena itu, posisinya seperti nafkah. Kadar kecukupan dan kepantasan pakaian tersebut disesuaikan dengan adat kebiasaan dan tidak diberikan batasan oleh syara', sebagaimana dalam masalah kadar kecukupan dalam masalah nafkah. Para sahabat Asy-Syafi'i sepakat dengan kami dalam masalah pentarjihan ini.

Ketentuan kecukupan dan kepantasan dalam masalah ini ditetapkan berdasarkan keputusan ijtihad sang hakim. Sang hakim menetapkan besaran dan kepantasan yang diterima sang istri dalam masalah pakaian, sesuai dengan kondisi suami istri tersebut dan juga berdasarkan kebiasaan yang berlaku di kalangan kelas sosial keduanya. Kasusnya disamakan dengan ijtihad sang hakim dalam menetapkan mut'ah bagi wanita yang dithalak suaminya, sebagaimana telah kami jelaskan dalam masalah nafkah.

Istri yang berasal dari kalangan atas dan suaminya juga dari kalangan atas, diberikan pakaian terbaik yang selayaknya dikenakan oleh wanita yang sekelas dengannya. Istri-istri dari kelas menengah dan suaminya juga dari kelas menengah mengukur kecukupan dan kepantasan dalam hal kewajiban memberikan pakaian untuk sang istri sesuai dengan kecukupan dan kepantasan pakaian yang biasa digunakan oleh wanita kelas menengah. Mengenai jumlah pakaian yang dibelikan untuk istri, ini juga berpatokan pada kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Namun patokannya adalah pakaian yang digunakan sebagai kebutuhan pokok, bukan pakaian untuk berhias dan bersolek. Dasar yang demikian adalah firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا

وُسْعَهَا

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Kemudian dalam salah satu haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ.

"Mereka (para istri) berhak mendapatkan nafkah dan pakaian dari suaminya dengan cara yang makruf." Yang dimaksud dengan *kiswah bilma'ruf* adalah pakaian yang biasa digunakan oleh para istri yang memiliki kelas sosial yang sama. Dalam salah satu haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda kepada Hindun,

خُذِي مَا يَكْفِيْكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ.

"Ambillah sesuai dengan kecukupan dirimu dan anak-anakmu dengan cara yang baik."

Pasal: Seorang suami wajib menyediakan kebutuhan sang istri untuk tidur, seperti kasur, bantal dan lainnya. Semua kebutuhan tersebut sesuai dengan kebiasaan. Jika sang istri biasa menggunakan kasur atau permadani, kebutuhan tersebut wajib dipenuhi oleh sang suami. Demikian pula dengan kebutuhan sang istri untuk duduk, semua disesuaikan dengan kebiasaan yang ada dan juga disesuaikan dengan kemampuan sang suami, sesuai dengan adat dan kebiasaan yang berlaku.

Pasal: Seorang suami wajib menyediakan tempat tinggal untuk istrinya. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ

"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6). Jika seorang wanita yang dithalak oleh suaminya berhak mendapatkan tempat tinggal, terlebih jika statusnya masih menjadi istri. Dalam surah yang lain, Allah ﷻ berfirman,

وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Dan pergaulilah mereka (para istri) dengan cara yang baik." (Qs. An-Nisaa` [4]: 19). Diantara perilaku yang termasuk makruf adalah menyediakan tempat tinggal untuk istri. Sebab setiap istri pasti membutuhkan tempat tinggal. Dengan tempat tinggal tersebut sang istri menjadi terlindungi dan terhindar dari mata laki-laki, bisa dengan leluasa berpakaian dan juga berhubungan badan tanpa ada rasa risih. Kualitas tempat tinggal yang diberikan disesuaikan dengan kondisi ekonomi keduanya. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an, *"Menurut kemampuanmu."* (Qs. At-Thalaaq [65]: 6). Selain itu kebutuhan seorang istri akan tempat tinggal adalah kebutuhan harian yang bersifat permanen. Oleh karena itu statusnya seperti kebutuhan akan nafkah dan pakaian.

Pasal: Jika sang istri termasuk orang tidak bisa melayani dirinya sendiri, sebab dia termasuk kalangan bangsawan atau sang istri sedang sakit, maka sang suami wajib menyediakan pembantu. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Dan pergaulilah mereka (para istri) dengan cara yang baik." (Qs. An-Nisaa` [4]: 19). Diantara perlakuan yang makruf kepada istri adalah menyediakan pembantu untuknya. Keberadaan pembantu merupakan kebutuhan yang bersifat *dawam* (terus-menerus). Oleh karena itu, statusnya seperti kebutuhan akan nafkah. Meski demikian, kewajiban suami hanya menyediakan seorang pembantu. Sebab yang menjadi acuan adalah membantu sang istri. Dan hal yang demikian cukup dipenuhi oleh seorang pembantu.

Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, para ahli ra'yi. Meski demikian Imam Malik menambahkan: Jika sang istri membutuhkan lebih dari satu orang pembantu, maka suami wajib menyediakannya. Imam Abu Tsaur berkata, "Jika sang suami mampu memenuhinya, maka dia wajib menyediakan 2 pembantu."

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah seorang pembantu cukup untuk melayani kebutuhan pokoknya yang membutuhkan bantuan orang lain. jika lebih dari satu, lebih bersifat untuk menjaga harta miliknya atau untuk membantunya berhias dan hal yang demikian tidak menjadi kewajiban suami.

Jika sang suami wajib menyediakan pembantu untuk sang istri, maka pembantu tersebut harus orang yang boleh melihat sang istri. Dengan demikian, pembantu untuk sang istri harus seorang wanita atau orang yang berstatus mahram dengan sang istri. Sebab seorang pembantu biasanya selalu berada di dekat majikannya. Dengan kondisi yang demikian, otomatis sang pembantu melihat sang tuan.

Ada satu pertanyaan, "Bolehkah pembantu tersebut beragama ahlul kitab?"

Dalam masalah ini ada dua *wajah* (pendapat):

1. Pendapat yang *shahih* diantara keduanya adalah boleh menggunakan pembantu yang beragama ahlul kitab. Sebab menjadikan mereka sebagai pembantu hukumnya mubah. Telah kami jelaskan sebelum ini hukum melihat mereka adalah mubah.
2. Hukumnya tidak boleh. Sebab ada perbedaan pendapat mengenai hukum melihat mereka. Mereka biasanya kurang menjaga diri dan tidak hati-hati terhadap sesuatu yang bersifat najis.

Seorang suami tidak membelikan budak untuk membantu istrinya. Sebab tujuan utamanya bukan memiliki pembantu, tapi ada yang membantu sang istri. Jika tanpa *tamlik* (pemberian hak milik), maka hukumnya mubah. Kasusnya sama dengan sang suami menyewakan rumah untuk tempat tinggal istrinya. Dan sang suami tidak wajib memberikannya rumah sebagai tempat tinggal. Jika sang suami membelikan seorang pembantu untuk sang istri, maka perbuatan yang demikian dianggap sangat baik. Jika sang suami hanya memberikan pembantu yang digaji bulanan, itu juga baik. Tidak ada perbedaan, apakah pembantu yang disewa tersebut statusnya orang merdeka atau budak.

Jika sang istri memiliki pembantu dan sang istri berkenan orang tersebut menjadi pembantunya dan nafkah sang pembantu menjadi beban kewajiban sang suami, hal yang demikian hukumnya mubah. Jika sang istri meminta kepada suaminya untuk membayarkan gaji pembantu sang istri, kemudian sang suami bersedia, maka yang demikian hukumnya boleh. Jika seorang suami berkata, "Aku tidak akan membayar gaji pembantumu yang ini. Aku akan mencari pembantu lain untukmu." Maka sang suami boleh melakukan hal yang

demikian, jika memang sang pembantu sesuai dengan apa yang dibutuhkan sang istri.

Jika sang istri berkata, "Aku akan menjadi pembantu untuk diriku sendiri dan aku meminta bayaran untuk kerja tersebut," dalam kasus yang demikian, maka sang suami tidak wajib menerima keinginan sang istri. Sebab yang membayar gaji pembantu adalah suami, maka suamilah yang menentukan. Jika sang istri dapat melayani dirinya sendiri, maka kebutuhan sang istri telah terpenuhi. Jika suami berkata, "Aku yang akan menjadi pembantu untukmu." Maka sang istri tidak wajib menerimanya. Sebab kondisi yang demikian membuat sang istri menjadi risih. Meski demikian, ada satu pendapat yang menyatakan bahwa sang istri wajib menerima keinginan sang suami. yang penting, kebutuhan sang istri terpenuhi.

Pasal: Seorang suami wajib menanggung nafkah pembantu, membelikannya baju, seperti perlakuan suami pada istrinya yang miskin. Meski demikian, kebutuhan yang tidak bersifat pokok bukan menjadi kewajiban sang suami, seperti sabun dan shampo. Sebab kebutuhan tersebut lebih bersifat kebutuhan untuk berhias. Dan keberadaan pembantu bukan untuk hal yang demikian. Meski demikian, jika pembantu tersebut membutuhkan sandal untuk pergi belanja, maka kebutuhan yang demikian menjadi tanggung jawab suami.

1380. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang suami tidak mau melaksanakan apa yang menjadi kewajibannya terhadap sang istri, atau hanya setengahnya, maka si istri boleh mengambil apa yang menjadi haknya sesuai dengan kadar kebutuhannya dengan

cara yang baik. Hal yang demikian tergambar dari pernyataan nabi ﷺ kepada Hindun, ketika Hindun berkata kepada nabi ﷺ, 'Wahai rasulullah! Sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang lelaki yang kikir, dia tidak pernah memberikan nafkah kepadaku yang dapat mencukupi kebutuhanku dan anak-anakku kecuali apa yang aku ambil dari hartanya tanpa sepengetahuannya'. Rasulullah ﷺ menjawab, *'Ambillah dari hartanya dengan cara yang baik yang dapat mencukupimu dan mencukupi anak-anakmu'."*

Jika seorang suami tidak menjalankan kewajiban terhadap istri dalam hal pemberian nafkah, pakaian dan yang lainnya, atau sang suami memberikan namun tidak memenuhi kebutuhan pokok sang istri, dalam kasus yang demikian, sang istri boleh mengambil harta yang memang menjadi haknya atau mengambil sisa kewajiban sang suami yang tidak dilunasi secara penuh. Dalam kasus yang demikian, sang istri boleh mengambil dengan atau tanpa izin suaminya. Hal yang demikian didasari oleh pernyataan Rasulullah ﷺ,

خُذِي مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ.

"Ambillah dari hartanya dengan cara yang baik yang dapat mencukupimu dan mencukupi anak-anakmu."

Pernyataan Rasulullah ﷺ kepada Hindun merupakan izin bagi seorang istri untuk mengambil harta suaminya tanpa izin sang suami. Kadar yang boleh diambil oleh sang istri sesuai dengan hasil ijtihad sang istri untuk mencukupi kebutuhan pokok dirinya dan kebutuhan pokok anaknya. Ketentuan yang demikian juga mencakup kasus dimana sang istri mengambil kekurangan nafkah yang seharusnya diberikan sang suami. Sebab *zhahir* hadits menunjukkan bahwa Abu Sufyan telah memberikan nafkah, namun dengan kadar yang tidak mencukupi kebutuhan Hindun dan anaknya. Dalam kasus yang demikian, Rasulullah

ﷺ membolehkan Hindun mengambil sisa kekurangan nafkah yang seharusnya diberikan oleh Abu Sufyan kepada istrinya tanpa izin sang suami. Sebab yang diambil oleh Hindun adalah sesuatu yang menjadi kebutuhan pokok bagi dirinya dan anaknya. Sebab nafkah merupakan kebutuhan pokok yang tidak bisa dipenuhi kecuali dengan menunaikannya.

Jika sang suami tidak memberikan nafkah dan sang istri juga tidak mengambil, kondisi yang menjadikan nafkah tersebut menjadi terbengkalai. Oleh karena itu, seorang istri diizinkan untuk mengambilnya sesuai dengan kadar kebutuhan pokok yang mencukupi dirinya dan anaknya. Sebab, nafkah adalah kewajiban harian yang berganti sesuai dengan pergantian hari. Sangat memberatkan jika sang suami tidak memberikan dan sang istri harus selalu melapor setiap hari kepada seorang hakim. Oleh karena itu, seorang istri dibolehkan untuk mengambil apa yang menjadi haknya tanpa izin sang suami.

Al Qadhi menyebutkan perbedaan antara nafkah dengan utang. Menurut sebagian ulama kewajiban nafkah menjadi gugur jika waktunya telah terlewat, selama hakim tidak menentukannya sebagai sebuah kewajiban yang harus ditunaikan. Jika sang istri tidak mengambil hak nafkahnya, maka dengan berlalunya waktu, nafkah yang belum ditunaikan oleh suami dan waktunya sudah lewat tidak bisa dituntut. Kondisi yang demikian menyebabkan madharat pada pihak istri. Kasusnya berbeda dengan utang. Utang masih tetap menjadi utang, meski sang pemilik piutang tidak menagih.

Pasal: Seorang suami wajib menyerahkan nafkah untuk istrinya setiap hari, yaitu sejak terbitnya matahari. Sebab itulah batasan waktu dimana kebutuhan muncul. Jika keduanya (suami dan istri) sepakat mengakhirkan waktu penyerahan, maka kesepakatan yang demikian boleh saja dilakukan. Sebab nafkah tersebut

adalah hak sang istri. Jika dia ridha dengan penundaan pemberian, maka hukumnya boleh saja. Kasusnya sama dengan penundaan pembayaran utang.

Jika sepasang suami istri sepakat untuk menyegerakan penyerahan nafkah tersebut untuk satu bulan atau untuk satu tahun dan diberikan diawal bulan atau diawal tahun, atau batasan waktunya sesuai dengan kesepakatan, maka kebijakan yang demikian boleh saja dilakukan. Sebab hak dan kewajiban tersebut ada pada keduanya. Oleh karena itu, boleh ditunda dan boleh juga disegerakan, sesuai dengan kesepakatan antara keduanya. Sepengatuhan kami, tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai ketentuan yang demikian.

Jika seorang suami menyerahkan nafkah kepada istrinya pada hari senin pagi, kemudian sang suami meninggal dunia pada senin siangnya, dalam kasus yang demikian, nafkah yang telah diberikan tidak boleh diambil lagi –oleh ahli waris-. Sebab sang suami melaksanakan apa yang menjadi kewajibannya pada hari tersebut. Jika sang suami menthalak istriya dengan thalak ba`in setelah datang waktu timbulnya kewajiban memberikan nafkah, maka kewajiban memberikan nafkah tersebut tidak menjadi gugur. Dan sang istri berhak menuntut nafkahnya tersebut. Sebab pemberian nafkah tersebut telah menjadi kewajiban bagi suami dan tidak menjadi gugur dengan sebab jatuhnya thalak dari suami, sama dengan tidak gugurnya utang.

Jika seorang suami memberikan nafkah kepada istrinya untuk waktu satu bulan dan nafkah tersebut diserahkan di awal bulan, atau memberikan nafkah untuk waktu satu tahun dan diserahkan di awal tahun, jika kemudian sang suami menthalak istrinya, atau sang suami meninggal dunia sebelum masa penghitungan nafkah selesai, atau sang istri (terkena thalak ba`in) tidak lagi menjadi istri suaminya karena *fasakh*-nya pernikahan, atau karena salah satu diantara keduanya masuk Islam atau salah satu diantara keduanya keluar dari Islam, dalam kasus

yang demikian, sisa nafkah tersebut boleh diminta kembali. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i dan Imam Muhammad bin Al Hasan.

Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Abu Yusuf: Nafkah tersebut tidak dapat diminta kembali. Sebab posisinya sebagai *shillah.* Jika telah diterima, maka tidak bisa diminta kembali, seperti pemberian sedekah sunnah.

Dalil kami dalam permasalahan tersebut adalah bahwa nafkah yang diberikan sang suami kepada sang istri bersifat sebagai titipan yang diambil setiap hari sesuai dengan kewajiban sang suami. Jika ada sesuatu yang menyebabkan gugurnya kewajiban tersebut, maka sisanya bisa diambil kembali. Kasusnya sama dengan jika sang istri diberikan nafkah di awal untuk masa waktu satu bulan, kemudian dipertengahan bulan sang istri bersikap nusyuz. Dalam kasus yang demikian, nafkah yang telah diserahkan boleh diminta kembali. Kasusnya sama dengan zakat yang dititipkan kepada petugas pengambil zakat, kemudian setelah itu harta yang terkena zakat rusak atau hancur sebelum tiba masa haul.

Jika mereka mengatakan bahwa penyerahan tersebut bersifat *shillah*, maka kami katakan bahwa nafkah tersebut bersifat *iwadh* (balasan) atas sikap *tamkin*-nya (penyerahan diri secara total) sang istri kepada suami. Dengan wafatnya suami, maka tidak ada lagi *tamkin.*

Al Qadhi menyebutkan bahwa jika seorang istri beragama *watsaniyyah* (menyembah berhala) atau beragama Majusi, dan dia menerima nafkah untuk waktu 2 tahun. Setelah itu, sang istri tidak lagi berstatus sebagai istri dari suami yang memberikannya nafkah dengan sebab sang istri masuk Islam; dalam kasus yang demikian, jika sang suami tidak memberi tahu istrinya bahwa pemberian itu adalah nafkah yang disegerakan pelaksanaannya, maka sang suami tidak dapat menarik kembali pemberian nafkahnya. Sebab jika demikian, secara *zhahir* sang suami memberikan secara cuma-cuma. Jika sang suami

memberitahu bahwa apa yang diberikan adalah nafkah yang disegerakan, maka kasusnya sama dengan pengeluaran zakat sebelum tiba waktu timbulnya kewajiban, kemudian harta yang nantinya terkena zakat mengalami kerusakan. Dalam kasus yang demikian, apakah harta tersebut boleh diminta kembali? Dalam kasus yang demikian, ada dua *wajah* (pendapat), demikian pula dalam kasus ini.

Semua permasalahan yang telah disebutkan yang memiliki nada yang sama memiliki pemecahan hukum yang sama. Sebab sang suami telah melakukan pemberian tabarru' dengan menyerahkan apa yang belum menjadi kewajibannya tanpa memberitahu bahwa penyerahan tersebut adalah kewajiban yang pelaksanaannya disegerakan. Oleh karena itu, pemberian tersebut tidak dapat diminta lagi, seperti disegerakannya pengeluaran zakat sebelum tiba waktu timbulnya kewajiban.

Jika seorang suami menyerahkan nafkah kepada istrinya untuk hari yang sedang dijalaninya, kemudian harta nafkah tersebut dicuri atau hilang, dalam kasus yang demikian, sang suami tidak terkena kewajiban untuk mengganti. Sebab dengan diserahkannya nafkah tersebut sang suami sudah terbebas dari kewajibannya. Kasusnya sama dengan harta yang dikeluarkan sebagai zakat yang rusak setelah orang yang terkena kewajiban zakat menyerahkannya kepada pihak pengambil zakat. Kasusnya sama dengan kasus utang yang rusak setelah pemilik piutang menerima pembayaran tersebut.

Pasal: Jika seorang suami sudah menyerahkan nafkah yang merupakan kewajibannya bagi sang istri, maka sang istri memiliki hak penuh untuk menggunakan harta nafkah tersebut sesuai dengan keinginannya. Sang istri boleh mengeluarkannya untuk sedekah, hibah dan jual beli serta yang lainnya. Ketentuan ini berlaku selama penggunaan tersebut tidak

memiliki dampak buruk pada badannya, atau mengurangi atau melemahkan kondisi kesehatannya. Sebab harta yang diterima sebagai nafkah adalah hak milik sang istri dan ia boleh memanfaatkannya sesuai dengan keinginannya, seperti mahar. Meski demikian, ia tidak boleh menggunakannya untuk sesuatu yang menimbulkan madharat pada dirinya. Sebab perilaku yang demikian menyebabkan terbengkalainya hak suami atas dirinya.

Pasal: Seorang suami wajib membelikan pakaian untuk istrinya, satu buah untuk satu tahun. Sebab itulah kebiasaan yang sudah berjalan di masyarakat.

Jika demikian, maka pakaian tersebut harus diberikan di awal tahun. Sebab itulah awal waktu timbulnya kewajiban. Jika pakaian itu rusak sewaktu direndam namun dalam waktu dimana pakaian yang sejenis memang sudah rusak, maka sang suami wajib membelikan untuk sang istri pakaian yang lain. Sebab saat itu sang istri membutuhkan baju. Jika pakaian tersebut rusak sebelum waktunya –karena pakaian sejenis yang dikenakan orang lain juga belum rusak– misalkan karena sering keluarnya sang wanita atau karena sering dikenakan, maka sang suami tidak wajib membelikan pakaian yang lain. Sebab pada saat itu, secara adat dan kebiasaan dia belum membutuhkan pakaian baru.

Jika pakaian tersebut belum rusak, padahal menurut kebiasaan pakaian dengan jenis tersebut biasanya sudah rusak, apakah sang suami berkewajiban membelikan istrinya pakaian yang lain? Dalam kasus yang demikian, ada dua wajah (pendapat):

1. Sang suami tidak wajib memberikannya pakaian yang lain. sebab sang istri belum membutuhkan pakaian lain.
2. Sang suami wajib memberikannya pakaian yang lain. Sebab, yang dijadikan patokan adalah berjalannya waktu, bukan hakikat kebutuhan. Buktinya, meskipun pakaian tersebut sudah rusak,

namun jika belum saatnya mengganti, sang suami tidak berkewajiban memberikan pakaian yang lain.

Jika sang suami memberikan pakaian kepada istrinya sebagai hadiah, maka kewajibannya untuk memberikan pakaian kepada sang istri belum gugur. Jika sang suami memberikan makanan kepada istrinya sebagai hadiah, kemudian sang istri memakannya dan makanan tersebut tersisa untuk esok hari, maka kewajiban sang suami untuk nafkah hari tersebut tidak menjadi gugur.

Jika sang suami memberikan pakaian kepada istrinya sebagai bagian dari kewajiban memberikan nafkah, kemudian sang suami menthalak istrinya dan pakaian tersebut belum waktunya usang, dalam kasus yang demikian, apakah sang suami berhak meminta kembali pakaian tersebut?

Dalam kasus ini ada dua *wajah* (pendapat):

1. Sang suami boleh meminta kembali pakaian/busana yang telah diberikannya untuk sang istri. sebab sang suami memberikannya untuk masa yang akan datang. Jika suami menthalaknya sebelum masa dimana baju tersebut biasanya menjadi usang dan rusak, maka ia boleh memintanya kembali. Kasusnya sama dengan jika sang suami memberikan nafkah kepada istrinya untuk beberapa waktu, kemudian sang suami menthalak istrinya sebelum habisnya nafkah yang diberikan.
2. Sang suami tidak dapat meminta kembali pakaian yang telah dia berikan. Sebab, dia memberikan pakaian tersebut setelah masuk waktu timbulnya kewajiban. Oleh karena itu, sang suami tidak bisa meminta kembali pakaian tersebut. Kasusnya sama dengan jika sang suami memberikan nafkah kepada istrinya setelah masuk waktu timbulnya kewajiban memberikan nafkah. Setelah itu sang suami menthalak istrinya sebelum sang istri memakan

nafkah yang diberikan. Kasusnya berbeda dengan nafkah yang diberikan untuk masa yang akan datang.

Pasal: Jika sang suami memberikan pakaian untuk istrinya sebagai nafkah wajib, kemudian sang istri hendak menjual pakaian tersebut atau menyedekahkannya kepada orang lain dan kebijakan yang demikian memberikan madharat kepada sang istri atau akan mengurangi kecantikannya di hadapan sang suami, maka sang istri tidak memiliki hak untuk melakukan hal yang demikian. Kasusnya sama dengan jika sang istri ingin menyedekahkan makanan yang diberikan suami sebagai nafkah dan perbuatan sang istri yang demikian akan menyebabkan madharat pada dirinya sendiri. Jika kebijakan sang istri yang hendak menyedekahkan atau menjualnya tidak menyebabkan madharat pada dirinya, maka kemungkinan besar perbuatan yang demikian hukumnya boleh. Sebab sang istri memiliki hak penuh atas pakaian tersebut, sebagaimana dia memiliki mutlak atas nafkah yang dia terima dari suaminya. Meski demikian, perbuatan sang istri yang demikian tidak boleh dilakukan. Sebab sang suami bisa meminta kembali pakaian tersebut jika dia menthalaknya, berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa sang suami bisa memintanya kembali. Kasusnya berbeda dengan kasus nafkah.

Pasal: Istri yang statusnya sebagai kafir dzimmi, menurut pendapat kebanyakan ulama, posisinya dalam masalah nafkah dan pakaian sama dengan istri yang beragama Islam. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Tsaur dan para pengikut ahli ra'yi berdasarkan nash-nash yang bersifat umum.

1381. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika sang suami tidak memberikan nafkah kepada istrinya dan tidak ada sesuatu yang menjadi milik suami yang dapat diambil oleh sang istri, kemudian sang istri memilih untuk berpisah dari suaminya, maka hakim wajib mengabulkan permohonan sang istri."

Kondisi Pertama:

Jika seorang suami tidak memberikan nafkah kepada istrinya karena memang kondisi ekonominya yang sangat sulit dan tidak ada sesuatu yang dapat dia berikan sebagai nafkah, dalam kasus yang demikian, maka sang istri bebas memilih; sang istri bisa memilih bersabar dengan kondisi suaminya atau memilih berpisah dari suaminya. Pendapat yang demikian diriwayatkan dari Umar ﷺ, Imam Ali ﷺ dan Abu Hurairah ﷺ. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Imam Al Hasan, Umar bin Abdul Aziz, Rabi'ah, Hammad, Imam Malik, Yahya Al Qaththan, Abdurrahman bin Mahdi, Imam Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaid dan Imam Abu Tsaur.

Menurut Imam Atha`, Az-Zuhri, Ibnu Syabramah, Imam Abu Hanifah dan dua sahabat Imam Abu Hanifah (Imam Abu Yusuf dan Imam Muhammad bin Al Hasan): Sang istri tidak memiliki hak untuk memilih berpisah dari suaminya. Kewajibannya adalah menyingsingkan lengannya untuk mencari nafkah. Sebab nafkah adalah hak istri yang menjadi kewajiban suami untuk menunaikannya. Dan kondisi yang demikian tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk membatalkan pernikahan karena ketidakmampuan suami memberikan nafkah, seperti utang. Menurut Al Anbari: Sang suami ditahan hingga ia mau memberikan nafkah kepada istrinya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ

"Thalak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang makruf atau menceraikan dengan cara yang baik...." (Qs. Al Baqarah [2]: 229). Menahan istri dalam satu ikatan pernikahan tanpa memberikannya nafkah bukan termasuk perilaku *imsak bilma'ruf* (menahan dengan cara yang baik). Oleh karena itu, jalan keluarnya adalah mem-*fasakh*-kan hukum pernikahannya.

Sa'id meriwayatkan dari Sufyan, dari Ibnu Abu Zanad, dia berkata: Aku pernah bertanya kepada Sa'id bin Al Musayyab, "Laki-laki yang tidak memiliki sesuatu yang dapat dia berikan kepada istrinya sebagai nafkah. Apakah keduanya dipisahkan?" Dia berkata, "Ya, dipisahkan." Kemudian aku bertanya kepadanya, "Apakah ini sunnah?" Dia menjawab, "Ya, sunnah."[142] Ketentuan yang demikian difahami sebagai kebijakan yang dilakukan oleh Nabi ﷺ.

Imam Ibnu Al Mundzir mengatakan: Ada riwayat dari Umar bin Khaththab ؓ dimana beliau mengirim surat kepada para pemimpn pasukan tentang para lelaki yang tidak bersama istrinya. Beliau memberikan mereka pilihan; memberikan nafkah untuk istrinya atau menthalaknya. Jika mereka menthalaknya, maka diutuslah orang untuk memberikan nafkah masa lalu yang belum dia tunaikan. Sebab jika dengan sebab suami impoten –tidak bisa melakukan hubungan badan dengan istri– seorang wanita boleh meminta berpisah, padahal madharat yang ditimbulkan dari hubungan badan hanyalah hilangnya kenikmatan hubungan seksual, terlebih lagi jika sang suami tidak bisa memberikan nafkah yang menjadi kebutuhan pokok bagi tubuh wanita yang menjadi istrinya.

---

[142] HR. Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (2/55/2022); Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/469); Imam Ibnu Hajar menyebutkannya dalam *At-Talkhish* (4/9). Sanadnya *shahih* dan berstatus *mauquf* kepada Sa'id bin Al Musayyab.

Jika demikian kesimpulannya, maka ketika seorang suami sama sekali tidak mampu memberikan nafkah untuk istrinya, maka sang istri berhak untuk meminta berpisah dari suaminya tanpa harus menunggu. Ini merupakan satu dari dua pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Hammad bin Abu sulaiman: Diberi waktu selama 1 tahun, diqiyaskan dengan laki-laki yang menderita impoten. Menurut Umar bin Abdul Aziz, diberi waktu 1 atau 2 bulan. Menurut Imam Malik diberi waktu selama 1 bulan. Imam Asy-Syafi'i dalam pendapatnya yang lain mengatakan bahwa dia diberikan waktu selama 3 bulan dan itu waktu yang tidak lama.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah *zhahir* hadits Umar ﷺ. Sebab makna yang terkandung dalam kondisi yang demikian menjadi sebab timbulya *fasakh* dalam pernikahan. Dan syara' tidak memberikan jeda waktu bagi kondisi yang demikian. dengan demikian kondisi yang demikian menjadi sebab terjadinya *fasakh* dalam pernikahan. Sebab penyebab terjadinya *fasakh* sudah terwujud, yaitu kondisi dimana sang suami tidak memberikan nafkah kepada sang istri. oleh karena itu, tidak ada alasan untuk menundanya.

Pasal: Jika seorang suami hanya memiliki nafkah untuk satu hari dan untuk esok dia dapat memenuhinya lagi, kondisi yang demikian tidak bisa dianggap tidak bisa memberikan nafkah dan tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk mem-*fasakh*-kan pernikahan diantara keduanya. Sebab itulah kewajibannya dan itulah kemampuannya dalam memberikan nafkah.

Jika di pagi hari sang suami menemukan sesuatu yang dapat dia berikan sebagai nafkah, kemudian di sore hari dia menemukan sesuatu yang dapat dia berikan sebagai nafkah, maka kondisi yang demikian

tidak dapat menyebabkan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Sebab dengan demikian dia masih dapat memenuhi kewajibannya memberikan nafkah.

Jika seorang suami berprofesi sebagai pengrajin dan bekerja selama 7 hari, kemudian 1 hari dia gunakan untuk menjual hasil kerjanya, dimana hasil penjualan tersebut cukup untuk nafkah selama 7 hari, maka kondisi yang demikian juga tidak menyebabkan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Jika di sebagian waktu suami tersebut tidak bisa bekerja atau pemasarannya sedang lesu, kondisi yang demikian juga tidak menyebabkan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Sebab dalam kondisi yang demikian, sang suami bisa saja meminjam terlebih dahulu hingga kondisi pekerjaan atau penjualannya berjalan normal seperti biasa. Jika dalam beberapa hari dia tidak mendapatkan pinjaman, kondisi yang demikian juga tidak menyebabkan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Sebab kondisi yang demikian hanya bersifat temporal dan tidak bersifat selamanya. Dalam waktu yang tidak lama, biasanya kondisinya akan kembali normal.

Jika seorang suami menderita sakit namun dalam hitungan medis, penyakitnya tidak akan lama dan segera sembuh, kondisi yang demikian tidak menyebabkan hukum pernikahannya menjadi *fasakh*. Jika sakitnya berlangsung lama, maka sang istri boleh meminta *fasakh*. Sebab kondisi yang demikian menimbulkan madharat kepada sang istri dan sulit bagi sang istri untuk bersabar.

Jika seorang suami hanya bisa memberi nafkah 1 hari dan hari esoknya dia tidak mampu –alias hanya mampu memberi nafkah 2 hari sekali-, dalam kondisi yang demikian, sang istri berhak untuk meminta hukum pernikahannya di-*fasakh*. Sebab kondisi yang demikian sama dengan sang suami hanya bisa memberikan ½ nafkah.

Jika seorang suami tidak bisa memberikan nafkah dengan standar masyarakat paling bawah, maka sang istri berhak meminta

hukum pernikahannya di-*fasakh*. Sebab badan seseorang membutuhkan nafkah minimal tersebut. Jika suami hanya bisa memberikan nafkah sesuai dengan standar masyarakat paling miskin, maka sang istri tidak memiliki hak untuk meminta hukum pernikahannya di-*fasakh*. Sebab kebutuhan tambahan tersebut tidak menjadi kewajiban sang suami dengan kondisinya yang miskin. Dalam kasus yang demikian, sang istri bisa bersabar. Sebab kebutuhan lebih tersebut merupakan kebutuhan sampingan dan bisa diabaikan.

Jika sang suami tidak bisa menggaji pembantu untuk istrinya, dalam kondisi yang demikian, sang istri tidak memiliki hak untuk meminta *fasakh*. Demikian juga jika sang suami tidak mampu membelikan lauk pauk sebagai teman makanan pokok.

Jika sang suami tidak mampu memberikan pakaian kepada istrinya, maka sang istri berhak meminta hukum pernikahannya di-*fasakh*. Sebab pakaian merupakan kebutuhan pokok sang istri yang tidak mungkin diabaikan.

Jika sang suami tidak mampu membayar sewa kontrak rumah, apakah kondisi yang demikian menyebabkan sang istri memiliki hak untuk meminta *fasakh*?

Ada dua *wajah* (pendapat) dalam kasus yang demikian:

1. Sang istri berhak meminta *fasakh*. Sebab tempat tinggal merupakan kebutuhan pokok, sama dengan nafkah makanan dan pakaian.
2. Sang istri tidak memiliki hak untuk meminta *fasakh*. Sebab bangunan merupakan kebutuhan yang kondisi istri bisa berjalan tanpanya. Pendapat ini dinyatakan oleh Al Qadhi.

Jika seorang suami tidak mampu membayar nafkah untuk istrinya untuk masa-masa yang telah lewat maka sang istri tidak memiliki hak untuk meminta pernikahannya di-*fasakh*. Sebab nafkah masa lalu

statusnya sebagai utang dimana kondisi sang istri bisa tegak tanpa pembayaran utang tersebut. Kasusnya sama dengan utang-utang yang lain.

Kondisi Kedua:

Seorang suami tidak memberikan nafkah untuk istrinya, padahal kondisi ekonomi sang suami sedang lapang (kaya). Dalam kasus yang demikian, jika sang istri bisa mengambil harta milik suaminya sesuai dengan kadar kebutuhannya, maka dia tidak memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Sebab Rasulullah ﷺ memerintahkan kepada Hindun untuk mengambil harta milik suaminya sesuai dengan kebutuhan dirinya dan anaknya. Dalam kasus Hindun tersebut Rasulullah ﷺ tidak memberikan hak kepadanya untuk meminta *fasakh*.

Jika sang istri tidak mampu mengambil harta milik suami, maka sang istri bisa mengadukan permasalahannya kepada hakim. Kemudian memerintahkan dan memaksa sang suami untuk melaksanakan kewajibannya dalam memberikan nafkah. Jika suami masih tidak menaati perintah tersebut, maka sang hakim bisa memenjarakannya. Jika sang suami tetap memilih untuk dipenjara dan tidak mau mengeluarkan hartanya untuk nafkah, maka sang hakim boleh menyita harta sang suami untuk diberikan kepada sang istri sebagai nafkah. Jika harta yang ada hanya bangunan rumah atau tanah, maka hakim berhak menjualnya. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Yusuf, Muhammad bin Al Hasan dan Imam Abu Tsaur.

Menurut Imam Abu Hanifah: Nafkah yang diberikan diambil dari harta suami yang berbentuk dirham atau dinar (mata uang) dan tidak boleh dilakukan dengan cara menjual rumah atau tanah milik si suami. Sebab penjualan harta milik seseorang tidak sah jika tanpa izinnya, atau

izin walinya. Seorang hakim tidak memiliki wilayah (kekuasaan untuk mengurus) harta orang yang sudah dewasa.

Dalil kami permasalahan ini adalah pernyataan Nabi ﷺ kepada Hindun,

خُذِي مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ.

"Ambillah sesuai dengan kadar yang mencukupi kebutuhanmu." Dalam kasus Hindun, jalan keluar yang diberikan bukan perpisahan antara suami dan istri. Apa yang dimiliki sang suami statusnya adalah harta miliknya. Oleh karena itu, harta tersebut boleh diambil sebagai nafkah, sama dengan dirham dan dinar yang dimiliki sang suami. dalam kondisi dimana sang suami tidak memberikan nafkah untuk istrinya, maka seorang hakim punya hak untuk mengurusi harta, rumah dan tanah milik sang suami, sebagaimana sang hakim memiliki hak untuk mengurusi harta sang suami yang berbentuk dinar dan dirham.

Jika sang suami tidak dapat memberikan nafkah kepada istrinya karena kondisinya yang tidak ada di tempat, namun dia memiliki wakil, dalam kondisi yang demikian, penuntutan nafkah tersebut boleh diajukan kepada sang wakil suami. Termasuk sang hakim boleh mengambil harta tersebut dari si wakil. Jika suami tidak memiliki wakil dan sang istri tidak dapat mengambil harta sang suami, maka hakim berhak mengambil harta suami untuk diberikan kepada istri sebagai nafkah. Dalam kasus yang demikian, sang hakim boleh menjual bangunan atau tanah milik sang suami. Kebolehan ini berlaku jika memang tidak ada harta lain yang bisa digunakan untuk nafkah sang istri. Pemberian nafkah untuk sang istri diberikan setiap hari. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i, Yahya bin Adam. Menurut para ahli ra'yi pemberiannya diberikan setiap satu bulan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah kebijakan yang demikian sama dengan menunaikan suatu kewajiban sebelum tiba waktu

timbulnya kewajiban. Hal yang demikian tidak dibolehkan, sebagaimana nafkah tersebut tidak boleh ditunda lebih dari 1 bulan.

Pasal: Jika harta milik suami disembunyikan dan sang suami tetap dengan pendiriannya, yaitu memilih untuk tetap dipenjara dan tidak mau mengeluarkan hartanya untuk nafkah sang istri, di sisi lain sang hakim tidak mampu untuk mengetahui dimana keberadaan harta suami, atau sang hakim tidak mampu mengambil harta suami yang ada ditempat lain; dalam kondisi yang demikian, sang istri memiliki hak untuk meminta pernikahannya di-*fasakh*. Ini diambil dari *zhahir* pernyataan Imam Al-Kharqi. Pendapat ini juga merupakan yang dipilih oleh Abu Al Khithab.

Pendapat yang dipilih oleh Al Qadhi adalah bahwa sang istri tidak memiliki hak untuk meminta pernikahannya di-*fasakh*. Ini merupakan *zhahir* pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Sebab *fasakh*-nya pernikahan atas orang yang bangkrut disebabkan kondisinya yang bangkrut dan kondisi yang demikian tidak terwujud dalam kasus ini. Sebab jika kondisinya kaya, maka ada kemungkinan hartanya diambil untuk dijadikan sebagai pembayaran nafkah. Jika sang suami tidak mau memberikannya hari ini, bisa saja dia sadar dan mau memberikan nafkah untuk istrinya. Dengan demikian, kasusnya berbeda dengan orang yang di-*fasakh* pernikahannya karena kondisinya yang bangkrut dan tidak bisa menafkahi istrinya.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah apa yang diriwayatkan dari Umar ﷺ yang menulis surat yang ditujukan kepada kaum laki-laki yang meninggalkan istrinya. Beliau memerintahkan mereka untuk memberikan nafkah kepada para istrinya atau menthalak mereka. Kebijakan yang demikian adalah sebuah perintah dan paksaan kepada

mereka untuk menthalak istrinya jika mereka tidak mau memberikan nafkah.

Dalam kasus ini, harta suami tidak bisa diambil untuk diberikan kepada sang istri. Oleh karena itu, sang istri memiliki hak untuk meminta *fasakh*, sebagaimana kasus *fasakh* karena kondisi suami yang tidak memiliki harta untuk nafkah sang istri. Bahkan dalam kasus ini, kebolehan meminta *fasakh* lebih layak diberikan kepada sang istri. Jika *fasakh* dibolehkan bagi orang yang tidak memiliki harta, maka bagi yang memiliki harta namun tidak mau memberi lebih layak lagi untuk diberikan.

Kesabaran sang istri dalam menunggu kesadaran atau dapat diambilnya harta suami adalah madharat bagi sang istri dan madharat tersebut bisa dihilangkan dengan jalan *fasakh*-nya pernikahan. Tidak diberikannya istri nafkah oleh suami menyebabkan sang istri memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Jika demikian, maka tidak ada perbedaan antara suami tidak memberi karena kondisinya yang memang tidak memiliki harta atau dia memiliki harta namun tidak mau memberikan. Intinya, jika suami tidak memberikan nafkah kepada istrinya, maka sang istri memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Baik suaminya tersebut ekonominya lapang atau sempit. Kasusnya sama dengan pembeli yang tidak mau membayar barang yang dia beli. Hukum jual belinya menjadi *fasakh*. Kondisi yang demikian, tidak membedakan apakah pihak pembeli punya uang atau tidak punya uang.

Kondisi ketiadaan harta untuk diberikan sebagai nafkah dijadikan sebagai kondisi dimana dibolehkannya sang istri meminta *fasakh* melihat pada sisi tidak ada yang dapat diberikan kepada sang istri sebagai nafkah. Buktinya, jika sang suami meminjam kepada orang lain dan hasil pinjaman tersebut diberikan kepada istrinya sebagai nafkah, atau ada orang lain yang secara suka rela memberikannya kepada suami

untuk dijadikan sebagai nafkah untuk istrinya, dalam kasus yang demikian, sang istri tidak memiliki hak untuk meminta *fasakh*.

Pernyataan mereka, "Ada kemungkinan sang suami akan memberikan nafkah di masa yang akan datang."

Jawaban kami adalah: Jika demikian alasannya, maka alasan tersebut juga berlaku bagi orang yang tidak mampu memberikan nafkah. Dalam kondisi tidak mampu memberikan nafkah, ada kemungkinan di kemudian hari Allah ﷻ menjadikannya sebagai orang yang kaya, dia juga bisa meminjam kepada orang lain atau ada orang bersedia menanggung beban kewajibannya dalam memberi nafkah kepada istrinya.

Pasal: Jika seorang suami memiliki kewajiban memberikan nafkah untuk istrinya, di sisi lain sang istri memiliki utang kepada sang suami, kemudian sang suami ingin utang tersebut dijadikan sebagai pembayaran nafkah sang istri. Dalam kasus yang demikian, jika sang istri memiliki banyak harta, maka kebijakan yang demikian boleh ditempuh. Sebab jika seseorang memiliki kewajiban yang bersifat harta, maka dia boleh menunaikannya dengan hartanya yang mana saja. Dalam kasus ini, utang sang istri adalah harta milik sang suami.

Jika kondisi sang istrinya dalam hal ekonomi tidak lapang, maka sang suami tidak boleh melakukan kebijakan yang demikian. Sebab pembayaran utang diambil dari kelebihan harta orang yang berutang, setelah digunakan untuk kebutuhan makan dan minum. dalam kasus ini, bagaimana mungkin sang istri membayar utangnya kepada si suami sementara untuk makan saja sang istri tidak punya. Dalam salah satu ayat di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ memerintahkan untuk menunda waktu pembayaran jika orang yang berutang kondisinya sangat sulit,

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

"Dan jika (orang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan...." (Qs. Al Baqarah [2]: 280).

Dengan demikian, jika kondisi sang istri tidak berkelapangan, maka sang suami wajib memberikannya nafkah secara tunai dan wajib menunggu hingga sang istri berada dalam kondisi berkelapangan untuk bisa membayar utang.

Pasal: Setiap kondisi dimana sang istri berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*, maka pernikahan tersebut tidak bisa menjadi *fasakh* kecuali berdasarkan keputusan dan ketetapan sang hakim. Sebab dalam kondisi demikian terjadi perbedaan pendapat mengenai *fasakh* atau tidaknya pernikahan keduanya. Oleh karena itu, penetapan hukum *fasakh*-nya harus berdasarkan pada keputusan sang hakim, seperti kasus *fasakh* dengan sebab sang suami menderita impoten. Yang perlu digarisbawahi, sang hakim tidak boleh menjatuhkan hukum pisah kecuali atas permintaan sang istri. Sebab meminta *fasakh*-nya pernikahan dalam kasus-kasus diatas adalah hak seorang istri. oleh karena itu, hakim hanya boleh memutuskan jika sudah ada permintaan dari sang istri.

Jika atas permintaan sang istri hakim memutuskan *fasakh*-nya pernikahan, maka hukum pernikahan keduanya menjadi *fasakh* dan keduanya tidak lagi menjadi suami istri. Dalam kasus yang demikian, sang suami bisa rujuk kepada istrinya.[143] Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ibnu Al Mundzir.

---

[143] Ini salah satu perbedaan antara *fasakh* dengan thalak. Dalam thalak, suami memiliki hak untuk merujuk (meminta kembali) istrinya berdasarkan akad nikah yang telah keduanya laksanakan, namun dalam fasakh, sang laki-laki tidak bisa merujuk istrinya –Penerj.

Menurut Imam Malik: Fasakh adalah perpisahan dalam bentuk thalak. Jika terjadi perpisahan, maka selama sang istri menjalani masa *iddah* dan kondisi suami secara ekonomi sudah lapang, maka sang suami lebih berhak dibandingkan laki-laki lain untuk bersatu dengan mantan istrinya. Sebab *fasakh* adalah dipisahkannya sang istri dari suaminya karena sang suami tidak mau melaksanakan kewajibannya dalam memberikan nafkah. Kasusnya sama dengan pemisahan antara seorang budak dengan istrinya karena sang budak tidak mau dan menjatuhkan thalak.

Dalil kami dalam permasalahan ini bahwa *fasakh* adalah pemisahan karena sang suami tidak mampu melaksanakan apa yang menjadi kewajibannya terhadap sang istri. Kasusnya disamakan dengan kasus pemisahan dikarenakan suami menderita impoten. Jika sang hakim memaksa sang suami untuk menthalak istrinya, kemudian suami menthalak istrinya dengan thalak yang bukan thalak tiga, maka sang suami berhak untuk merujuk istrinya (mengajak sang istri untuk kembali berada dalam tali ikatan pernikahan) disaat sang istri sedang berada dalam masa *iddah*. Jika sang suami merujuk istrinya, padahal kondisi ekonomi sang suami tidak lapang, atau sang suami kondisi ekonominya lapang namun dia tidak mau memberikan nafkah untuk istrinya, kemudian sang istri meminta kepada hakim agar pernikahannya di-*fasakh*, maka sang hakim punya hak untuk menjatuhkan keputusan *fasakh*. Sebab kondisi sang suami setelah jatuhnya thalak masih tetap sama dengan sebelum jatuhnya thalak.

Pasal: Jika seorang istri rela hidup bersama suaminya yang kondisi ekonominya sangat sempit atau si istri rela tidak diberi nafkah oleh sang suami, kemudian dia melihat sebaiknya pernikahannya di-*fasakh*, atau seorang wanita rela menikah dengan seorang laki-laki yang dia (wanita tersebut) tahu bahwa calon suaminya orang yang sangat

miskin dan sang suami tidak memberikannya nafkah atau sang suami mensyaratkan dalam pernikahannya bahwa dia tidak akan memberi nafkah, kemudian setelah itu, sang istri memiliki keinginan untuk *fasakh*, maka sang istri berhak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Al Qadhi: *Zhahir* pernyataan Imam Ahmad menunjukkan bahwa wanita yang posisinya demikian tidak berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Dan haknya untuk meminta *fasakh* dalam dua kasus tersebut menjadi gugur. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Imam Malik. Sebab sang istri telah rela dengan kondisi suaminya dan masuk ke dalam mahligai rumah tangga dalam kondisi tahu tentang kondisi calon suaminya. Oleh karena itu, dalam kasus yang demikian sang istri tidak lagi memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Kasusnya disamakan dengan kasus seorang wanita bahwa calon suaminya menderita impoten dan dia tetap melanjutkan pernikahan dengan laki-laki tersebut. Disamakan juga dengan wanita yang setelah terjadinya akad nikah berkata, "Aku rela dengan kondisi suamiku yang impoten."

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah sesungguhnya kewajiban memberikan nafkah merupakan kewajiban yang selalu terbaharui dengan bergantinya hari. Oleh karena itu, hak untuk memilih *fasakh* juga selalu ada dan terbaharui dengan bergantinya hari. Hak seorang istri tidak bisa dibatalkan selama kewajiban suami tidak dilaksanakan. Kasusnya sama dengan haknya dalam hal *syuf'ah* sebelum terjadinya penjualan. Oleh karena itu, jika sang istri menggugurkan kewajiban suami dalam hal kewajiban menafkahi dimasa yang akan datang, maka kewajiban sang suami dalam memberikan nafkah tidak menjadi gugur. Jika seorang istri menggugurkan kewajiban suami dalam memberikan nafkah atau menggugurkan suami dari kewajibannya memberikan mahar dan pemutusan tersebut terjadi sebelum terjadinya akad nikah, maka kewajiban suami tidak menjadi gugur. Jika kewajiban

memberikan nafkah tidak gugur, maka hak istri dalam meminta agar pernikahannya di-*fasakh* juga tidak gugur.

Jika seorang suami tidak mampu memberikan mahar dan kita berpendapat bahwa sang istri berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh* dengan sebab ketidakmampuan suami melaksanakan kewajibannya, namun sang istri bersedia dan rela hidup bersama dengan suaminya yang kondisinya demikian, maka sang istri tidak memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Sebab kewajiban memberikan mahar tidak berulang dengan bergantinya hari. Berbeda dengan kasus ketidakmampuan dalam memberikan nafkah yang berulang dengan bergantinya hari.

Jika seorang wanita menikah dengan seorang laki-laki yang dia tahu bahwa calon suaminya tidak mampu memberikan mahar dan dia ridha dengan kondisi yang demikian, maka sang istri tidak memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Sebab sang istri ridha dengan kondisi suami yang tidak mampu memberikan disaat jika sang istri membebaskan suami dari kewajiban tersebut, maka kewajiban suami menjadi gugur.

Pasal: Jika seorang istri ridha tinggal bersama suaminya yang kondisinya tidak mampu memberikan nafkah, maka sang istri tidak wajib bersikap *tamkin* (berserah diri total) kepada suami untuk melakukan hubungan badan. Sebab sang suami tidak memberikan apa yang menjadi pengganti dari sikap taatnya sang istri (nafkah). Oleh karena itu, sang istri tidak wajib menyerahkan dirinya untuk hubungan badan. Kasusnya sama dengan seorang pembeli yang tidak mampu membayar barang yang dibelinya. Dalam kasus yang demikian, sang penjual tidak wajib menyerahkan barang yang dibeli.

Dengan demikian, sang suami wajib memberikan kebebasan kepada istrinya untuk mencari nafkah agar sang istri memiliki sesuatu

yang dapat dia gunakan untuk menafkahi dirinya sendiri. Sebab melarang istri mencari nafkah disaat sang suami tidak mampu memberikan nafkah merupakan perilaku yang memberikan madharat kepada sang istri. Jika sang istri memiliki harta simpanan yang banyak, dalam kondisi yang demikian, sang suami juga tidak berhak melarang istrinya mencari nafkah. Sebab sang suami berhak melarang istrinya mencari nafkah jika mampu memberikan nafkah untuk sang istri dan mencukupi apa yang menjadi kebutuhan istrinya. Jika kewajiban suami tidak dilaksanakan, maka dia tidak punya hak untuk melarang istrinya.

Pasal: Jika suatu saat sang suami tidak memberikan nafkah untuk istrinya, maka kewajiban memberikan nafkah tersebut tidak menjadi gugur. Kewajiban yang belum dilaksanakan tersebut menjadi utang bagi suami kepada istrinya. Tidak ada perbedaan, apakah tidak dilaksakannya kewajiban karena ada udzur atau tidak. Ini menurut pendapat yang *zhahir* diantara dua riwayat. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Al Hasan, Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i dan Ishaq serta Imam Ibnu Al Mundzir.

Berdasarkan riwayat yang satunya lagi, kewajiban memberikan nafkah yang belum ditunaikan menjadi gugur, selama hakim belum memutuskan bahwa itu menjadi kewajiban suami kepada istrinya. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Abu Hanifah. Sebab memberikan nafkah untuk istri adalah kewajiban yang bersifat harian. Dengan ditunda, maka kewajiban tersebut menjadi gugur jika hakim tidak menetapkannya sebagai kewajiban suami yang harus ditunaikan. Kasusnya sama dengan kewajiban menafkahi kerabat. Sebab nafkah yang telah lalu tidak lagi dibutuhkan oleh sang istri. oleh karena itu, kewajiban memberikan nafkah yang waktunya telah berlalu menjadi gugur, sama dengan kewajiban menafkahi kerabat.

Dalil kami dalam masalah ini adalah sesungguhnya Umar ﷺ mengirim surat kepada para pemimpin pasukan tentang para lelaki yang tidak bersama istrinya, yaitu beliau memberikan mereka pilihan, apakah memberikan nafkah untuk istrinya atau menthalaknya. Jika mereka menthalaknya, maka diutuslah orang untuk memberikan nafkah masa lalu yang belum dia tunaikan.

Nafkah adalah hak istri yang menjadi kewajiban suami, baik disaat kondisi ekonomi suami sedang lapang atau sedang sempit. Oleh karena itu, selama kewajiban tersebut belum ditunaikan, maka kewajiban tersebut belum gugur, meskipun waktunya sudah terlewat. Kasusnya sama dengan pembayaran penyewaan bangunan dan utang.

Imam Ibnu Al Mundzir mengatakan: Kewajiban memberikan nafkah adalah kewajiban yang ditetapkan berdasarkan Al Qur`an, Sunnah dan ijma. Dan kewajiban yang demikian tidak menjadi gugur kecuali digugurkan oleh dalil yang sama. Disisi lain, nafkah adalah sebagai pengganti dari sikap *tamkin*, maka statusnya seperti uang bayaran. Kasusnya berbeda dengan kewajiban memberikan nafkah kepada kerabat. Sebab kewajiban memberikan nafkah tersebut dasarnya menyambungkan tali kasih sayang. Oleh karena itu, kewajiban tersebut ditentukan oleh kayanya sang pemberi dan miskinnya pihak penerima. Jika waktunya sudah berlalu, maka kebutuhan kerabat tersebut juga sudah lewat. Kasusnya sama dengan jika sang kerabat ternyata sudah kaya. Ini berbeda dengan masalah kewajiban memberikan nafkah kepada istri. Jika demikian, seandainya sang suami tidak memberikan nafkah dalam beberapa waktu, padahal kondisi ekonomi suami sedang lapang, maka sang suami wajib memberikan nafkah yang belum dia tunaikan. Jika sang suami tidak memberikan nafkah karena kondisi ekonominya yang sempit, maka kewajibannya hanya memberikan nafkah berdasarkan standar orang yang kondisi ekonominya sama dengannya. Lebih dari batas tersebut tidak menjadi kewajibannya.

Pasal: Sah menjadikan nafkah yang telah lalu sebagai *dhaman*, dan sah juga dalam hal nafkah untuk masa yang akan datang, jika kita beranggapan bahwa nafkah menjadi beban kewajiban pada diri orang yang terkena kewajiban.

Menurut Imam Asy-Syafi'i: Kewajiban yang telah lalu sah dijadikan sebagai *dhaman*, sementara kewajiban memberikan nafkah untuk masa yang akan datang, ada dua pendapat, sesuai dengan kaidah; apakah kewajiban memberikan di dasari oleh akad nikah atau oleh sikap *tamkin*-nya sang istri. Perbedaan pendapat terjadi, jika nantinya menjadi kewajiban. Menurut pendapat kami (madzhab Hanbali), hukumnya sah, namun menurut mereka (madzhab Asy-Syafi'i) hukumnya tidak sah. Ini semua telah kami jelaskan dalam bab *dhaman*.

Pasal: Jika seorang suami tidak mampu memberikan nafkah untuk membayar pembantu, lauk-pauk atau tempat tinggal, maka kewajiban tersebut tetap menjadi beban kewajiban suami yang harus ia tunaikan.

Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Al Qadhi: Kewajiban tersebut tidak menjadi beban kewajiban suami yang harus ditunaikan nantinya. Sebab hal-hal yang demikian bersifat tambahan atas nafkah wajib. Kasusnya sama dengan tambahan atas kewajiban yang dibebankan kepadanya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah apa yang telah disebutkan, yaitu nafkah yang wajib ditunaikan sebagai balasan atas sikap *tamkin*-nya sang istri. Oleh karena itu, sifat kewajiban tersebut menjadi beban (utang) bagi sang suami yang harus ditunaikan. Kasusnya sama dengan kewajiban memberikan makanan pokok untuk istri. Kasusnya berbeda dengan kasus; kebutuhan tambahan yang tidak wajib ditunaikan oleh orang yang kondisi ekonominya sedang sempit. Kewajiban yang

demikian menjadi gugur dengan sebab kondisi ekonomi suami yang sempit.

Pasal: Jika seorang istri mengambil sendiri harta milik sang suami untuk nafkah dirinya dan saat itu suaminya tidak ada di tempat. Ternyata, sang suami telah meninggal dunia sebelum sang istri mengambil harta suamiya untuk nafkah dirinya. Dalam kasus yang demikian, bagian warisan sang istri dari suaminya yang telah meninggal dunia dikurangi sesuai dengan porsi yang telah dia gunakan untuk nafkah dirinya. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini, apakah sang istri mengambil harta suaminya sebagai nafkah atas inisiatifnya sendiri atau berdasarkan perintah seorang hakim. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Abu Al Aliyah, Muhammad bin Sirin, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ibnu Al Mundzir. Aku tidak mengetahui adanya ulama lain yang menentang ketentuan yang demikian. Sebab dalam kasus yang demikian, sang istri mengambil harta suami sebagai nafkah, padahal saat itu dia tidak lagi menjadi orang yang wajib diberi nafkah oleh suaminya.

Jika setelah dikurangi oleh pengambilan harta sebagai nafkah bagian warisan sang istri masih ada, maka itu menjadi bagian sang istri. Jika ternyata jumlah harta yang diambil sebagai nafkah lebih besar dari bagian waris sang istri, berarti sang istri memiliki beban utang untuk mengembalikannya. Jika pelunasan yang diambil dari harta warisan sang istri dari suaminya yang meninggal dunia masih kurang, maka dilihat lagi, apakah sang suami memiliki utang kepada istrinya atau tidak. Jika memiliki utang, maka tinggal dikurangi lagi. Jika setelah dikurangi piutang suami kepada istri masih belum terlunasi, maka sisanya menjadi utang sang istri yang wajib dia tunaikan. Wallahu a'lam.

Pasal: Jika seorang suami tidak mampu menyerahkan mahar pernikahan, ada 3 kondisi yang melekat pada diri sang istri:

1. Sang istri tidak berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Pendapat yang demikian merupakan pendapat yang dipilih oleh Ibnu Hamid.
2. Sang istri berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Imam Abu Bakar. Sebab sang suami tidak mampu memberikan apa yang menjadi balasan atas sikap *tamkin*-nya sang istri. Kasusnya sama dengan sang pembeli tidak mampu membayar harga barang yang dibelinya
3. Jika ketidakmampuan tersebut terjadi sebelum terjadinya hubungan badan, maka sang istri berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Kasusnya sama dengan pembeli yang bangkrut dan kondisi barangnya tidak mengalami perubahan. Jika kondisi yang demikian terjadi setelah terjadinya hubungan badan, maka sang istri tidak berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Kasusnya sama dengan sang pembeli bangkrut dan tidak mampu membayar harga barang yang dibeli, sementara kondisi barang yang dibeli sudah rusak atau sebagiannya sudah rusak.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa mahar merupakan hutang, oleh karena itu, pernikahan tidak menjadi *fasakh* dengan sebab sang suami tidak mampu membayarnya. Kasusnya sama dengan nafkah masa lalu yang belum ditunaikan. Ditundanya pembayaran mahar tidak memberikan madharat kepada sang istri. Kasusnya sama dengan nafkah pembantu dan nafkah masa lalu yang permasalahannya tidak ditetapkan dalam Al Qur`an.

Tidak sah mengqiyaskannya dengan pembayaran barang yang dibeli. Sebab uang pembayaran adalah sesuatu yang dituju oleh pihak

pembeli dan biasanya pembayaran tersebut disegerakan, sementara mahar adalah sesuatu yang bersifat tambahan atau pemberian. Oleh karena itu, pernikahan tidak menjadi batal dengan rusaknya mahar, tidak menjadi batal dengan sebab tidak disebutnya mahar. Biasanya, pemberian mahar bersifat *ta'khir* (penundaan). Biasanya, orang yang membeli barang dengan pembayaran kontan, dia adalah orang yang makmur. Tidak demikian halnya dengan mahar. Tidak sah mengqiyaskan mahar dengan nafkah. Sebab nafkah adalah kebutuhan pokok. Mahar bisa disamakan dengan nafkah masa lalu yang belum ditunaikan dan menjadi beban kewajiban suami untuk melunasinya. Imam Asy-Syafi'i memiliki pendapat dalam hal ini pendapat dan alasan yang sama.

Jika kita beranggapan bahwa sang istri berhak meminta agar pernikahannya di-*fasakh*, namun sang istri tetap melanjutkan pernikahannya dengan orang yang dia tahu tidak mampu membayar maharnya, maka dalam kasus yang demikian hanya ada satu pendapat, yaitu sang istri tidak memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Sebab sang istri telah ridha dengan kondisi suaminya yang demikian. Demikian pula jika sang istri baru mengetahui kondisi suaminya yang demikian setelah terjadinya akad nikah, namun dia tetap rela hidup bersama suaminya. Dalam kasus yang demikian haknya untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh* menjadi gugur. Sebab sang istri rela haknya tidak ditunaikan. Kasusnya sama dengan sang istri ridha dengan aib –atau dengan impoten- yang ada di diri suaminya.

Pasal: Nafkah yang diberikan untuk istri yang statusnya budak adalah hak bagi sang istri dan juga hak tuannya. Sebab keduanya mendapatkan manfaat dari nafkah tersebut. Keduanya (sang istri atau tuannya) berhak menuntut nafkah tersebut jika suami budak tersebut tidak memberikan nafkah. Meski demikian, salah

seorang diantara keduanya (budak dan tuannya) tidak memiliki hak untuk menggugurkan kewajiban nafkah tersebut. Sebab jika digugurkan secara sepihak, maka akan berakibat madharat bagi yang lain. Jika sang suami tidak mampu memberikan nafkah, maka sang istri memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Sebab sang suami tidak mampu menafkahinya. Oleh karena itu sang istri memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*, sama dengan hak yang dimiliki oleh wanita yang statusnya merdeka.

Jika sang istri tidak meminta di-*fasakh*, menurut Al Qadhi: Sang tuan memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh*. Sebab kondisi yang demikian menimbulkan madharat bagi sang tuan. Sebab dengan tidak diberi nafkah, maka budak yang menjadi miliknya akan rusak. Jika sang tuan yang memberikan nafkah dan dia nanti akan meminta ganti kepada sang suami, maka kebijakan yang demikian hukumnya boleh. Dalam kasus ini, tidak ada perbedaan, apakah sang istri rela dengan kebijakan yang demikian atau tidak. Sebab jika demikian, nafkah tersebut menjadi piutang sang tuan terhadap suami budaknya. Yang menjadi hak sang istri adalah nafkah saat itu. Sebab itulah yang dia butuhkan dan ini berbeda dengan nafkah masa lalu yang belum ditunaikan.

Menurut Abu Al Khaththab dan Imam Asy-Syafi'i: Sang tuan tidak memiliki hak untuk meminta agar pernikahannya di-*fasakh* karena suami budaknya bangkrut. Sebab nafkah tersebut adalah haknya. Oleh karena itu, sang tuan tidak boleh secara sepihak meminta agar pernikahan tersebut di-*fasakh* tanpa persetujuan dari sang istri. Kasusnya sama dengan *fasakh* karena adanya cacat. Jika ternyata sang istri sedang hamil, maka sang tuan wajib memberikan nafkah dan nafkah yang diberikan sang tuan menjadi utang sang suami. Jika sang istri tidak sedang hamil dan sang tuan berkata, "Jika kamu mau diberi nafkah, maka *fasakh*-kan pernikahanmu dengan suami yang tidak bisa menafkahimu. Jika tidak, kamu tidak mendapatkan nafkah dariku."

Pasal: Jika sepasang suami istri berbeda pendapat dalam masalah nafkah, atau berbeda pendapat dalam masalah serah terima nafkah tersebut, maka dalam kasus yang demikian, yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang istri. Sebab pernyataan sang istri bersifat mengingkari. Hukum awal berpihak kepada sang istri.

Jika keduanya berbeda pendapat dalam masalah *tamkin* yang menjadi dasar timbulnya kewajiban memberikan nafkah, sang istri berkata, "Aku sudah *tamkin* sejak sebulan." Dan suami berkata, "Hanya hari ini istriku bersikap *tamkin.*" Dalam kasus yang demikian, yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang suami. Sebab pernyataan sang suami bersifat mengingkari dan hukum asal bersama sang suami.

Jika keduanya berbeda pendapat mengenai status makmurnya sang suami, menurut sang istri suaminya adalah orang yang makmur atau si suami agar sang istri diberikan nafkah dengan standar pemberian orang yang makmur, atau sang istri berkata, "Kamu adalah orang yang makmur," dan suami mengingkarinya. Dalam kasus yang demikian, jika sang suami diketahui memiliki harta, maka yang dijadikan sebagai patokan adalah pernyataan sang istri. Jika tidak, maka yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang suami. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Tsaur dan para pengikut ahli ra'yi.

Jika keduanya berbeda pendapat dalam masalah keputusan hakim tentang nafkah atau tentang waktunya, sang suami berkata, "Kewajiban tersebut berlaku sejak 1 bulan," dan sang istri berkata, "Sejak 1 tahun." Dalam kasus yang demikian, yang menjadi patokan adalah pernyataan sang suami. Jika sang suami tidak ada di tempat, maka yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang istri sejak permasalahannya dilaporkan kepada hakim.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah bahwa pernyataan sang suami sesuai dengan hukum asal. Oleh karena itu, pernyataan sang

suamilah yang didahulukan. Kasusnya sama dengan jika sang istri tinggal bersama suami. Setiap kami nyatakan bahwa yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang suami, maka sang istri berhak meminta suami untuk bersumpah. Sebab sang istri mengklaim sesuatu yang bersifat harta, maka kasusnya sama dengan klaim adanya utang piutang. Sebab dalam salah satu haditsnya, Nabi ﷺ bersabda, *"Sumpah diperuntukkan bagi orang yang dituduh."*[144]

Jika seorang suami menyerahkan nafkah atau pakaian kepada istrinya atau dia kirimkan nafkah dan pakaian tersebut, kemudian sang istri berkata bahwa "Pemberian bukan nafkah tapi hadiah atau hibah," namun sang suami menjawab, "Apa yang aku serahkan adalah untuk melaksanakan kewajibanku." Dalam kasus yang demikian, yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang suami. Sebab suamilah yang mengetahui niatnya saat dia menyerahkan makanan atau pakaian tersebut. Kasusnya sama dengan kasus pembayaran utang. Orang yang berutang mengatakan bahwa apa yang dia serahkan adalah pembayaran utang dan pemilik piutang mengatakan bahwa itu adalah hibah.

Jika seorang suami menthalak istrinya yang sedang hamil. Setelah istrinya melahirkan, sang suami berkata, "Aku telah menthalakmu saat kamu hamil dan *iddah*mu selesai dengan sebab kamu melahirkan, serta nafkahmu selesai, sekarang aku merujukmu." Namun sang istri menjawab, "Thalakmu jatuh setelah aku melahirkan, maka sekarang aku berhak mendapatkan nafkah dan kamu bisa merujuknya." Dalam kasus yang demikian, yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang istri. Sebab pada dasarnya, seorang istri wajib diberikan nafkah dan tidak ada yang menggugurkan kewajiban memberi nafkah tersebut. Sang istri wajib menjalani masa *iddah* dan sang suami tidak memiliki hak untuk merujuk istrinya, sebab sang suami telah mengakui. Jika sang suami merujuk dan sang istri mengiyakan, maka sang suami memiliki

---

144 Hadits ini telah ditakhrij.

hak rujuk, sebab sang istri mengakui bahwa suaminya memiliki hak tersebut.

Jika seorang suami berkata kepada istrinya, "Aku telah menthalakmu setelah kamu melahirkan, aku punya hak untuk rujuk dan kamu berhak diberi nafkah." Kemudian sang istri menjawab, "Aku dalam kondisi hamil." Maka yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang suami. Sebab pada dasarnya, sang suami memiliki hak untuk rujuk dan sang istri tidak mendapatkan nafkah dan tidak wajib menjalani *iddah*. Sebab *iddah* adalah hak Allah, maka pernyataan yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang istri. Jika sang suami merujuk dan sang istri membenarkan, maka gugurlah raj'ahnya dan sang istri wajib diberi nafkah. Ini menurut hukum secara *zhahir*. Mengenai permasalahannya di hadapan Allah ﷻ, yang menjadi penentu adalah hakikat yang sebenarnya, bukan apa yang diucapkan.

Pasal: Jika seorang suami menthalak istrinya dan sang istri mengaku sedang hamil agar mendapatkan nafkah, maka sang suami wajib memberikan istrinya nafkah selama 3 bulan kedepan. Kemudian perkembangannya dilihat. Para pakar kehamilan diminta pendapatnya. Sebab secara *zhahir* kehamilan akan terlihat setelah melewati masa 3 bulan. Kecuali sebelum 3 bulan diketahui bahwa sang istri tidak hamil, misalkan setelah 1 bulan dari pengakuannya sang istri keluar darah haid. Dalam kasus yang demikian, sejak diketahui bahwa sang istri tidak hamil, maka sang suami tidak wajib memberi nafkah. Kewajiban memberikan nafkah juga menjadi terputus sejak para pakar kehamilan mengatakan bahwa sang istri tidak hamil. Jika demikian, maka sang suami berhak meminta ganti atas kelebihan nafkah yang telah dia berikan. Sebab sang istri telah mengambil apa yang bukan haknya. Kasusnya sama dengan orang yang mengklaim bahwa dia

memiliki piutang kepada si (B), kemudian dia mengambil pembayarannya, ternyata si (B) tidak memiliki utang.

Dari Imam Ahmad ada riwayat yang lain bahwa sang suami tidak berhak meminta kelebihan tersebut kepada istrinya. Sebab apa yang diberikan oleh sang suami adalah sebuah kemestian dari terjadinya akad nikah. Oleh karena itu, sang suami tidak boleh memintanya kembali. Kasusnya sama dengan nafkah yang diberikan berdasarkan pernikahan yang fasid, jika jelas ke-*fasid*-annya.

Jika sang istri mengetahui bahwa dirinya tidak hamil dengan sebab dia mengeluarkan darah haid, kemudian sang istri menyembunyikannya, maka sang suami berhak meminta kembali nafkah yang telah dia berikan. Hanya ada satu pendapat dalam kasus yang demikian. Sebab sang istri tetap mengambil apa yang bukan haknya. Kasusnya sama dengan sang istri mengambil sendiri harta suami tanpa sepengetahuan sang suami.

Jika wanita yang dithalak raj'i mengaku bahwa dirinya sedang hamil, kemudian sang suami memberikan nafkah lebih lama dari masa *iddah*nya sang istri, maka sang suami boleh meminta kembali kelebihan tersebut kepada istrinya. Lamanya kelebihan tersebut bersandar kepada perkataan sang istri. sebab dialah yang lebih mengetahui masa *iddah*nya. Oleh karena itu, yang dijadikan patokan adalah pernyataan sang istri disertai dengan sumpahnya.

Jika sang istri berkata, "Haidhku terhenti tanpa aku ketahui sebabnya," maka masa *iddah*nya adalah 1 tahun, jika sang istri berstatus wanita merdeka.

Jika sang istri berkata, "Haidku telah selesai selama 3 quru`," dan dia menyebutkan masa akhir haidnya, maka atas dasar itulah sang suami mengambil kelebihan nafkah yang telah dia berikan.

Jika sang istri berkata, "Aku tidak tahu kapan berakhirnya," maka yang dijadikan patokan adalah kebiasaan sang istri dalam menjalani masa haid. Jika sang istri berkata, "Kebiasaan haidku berubah-ubah, terkadang lama dan terkadang pendek," maka yang dijadikan patokan adalah masa terpendek. Sebab itulah yang yakin. Jika sang istri berkata, "Kebiasaanku berubah-ubah dan aku tidak tahu," maka patokannya dikembalikan kepada kebiasaan wanita, yaitu setiap bulan dihitung sebagai 1 quru`. Sebab dalam masalah wanita yang *muthayyirah* (wanita yang haid namun bingung dengan batasannya) kita berpatokan kepada hal yang demikian. Demikian pula halnya dalam kasus ini.

Jika ternyata kehamilan sang istri bukan dari suami yang menthalaknya, misalkan sang istri melahirkan setelah menjalani masa 4 tahun, selama sang istri menjalani hamil nafkahnya bukan menjadi tanggung jawab suami yang menthalaknya. Sebab kehamilan tersebut bukan dari sang suami.

Jika sang wanita dithalak dengan thalak raj'i, maka selama dia menjalani masa *iddah* nafkahnya menjadi tanggung jawab sang suami. Jika *iddah*nya selesai sebelum dia hamil, maka nafkahnya hingga selesai masa *iddah*nya. Jika sang istri mengalami kehamilan di masa *iddah*nya, maka dia berhak mendapatkan nafkah sejak hubungan badan terakhir dan setelah itu dia tidak wajib diberi nafkah hingga selesai melahirkan.

Jika seorang suami melakukan hubungan badan dengan istrinya yang dia thalak raj'i, perbuatan yang demikian dianggap sebagai rujuk. Jika kita beranggapan bahwa perbuatan yang demikian tidak menghasilkan hukum rujuk, maka anak yang lahir dinasabkan kepada suami wanita tersebut. Dan sang istri wajib diberi nafkah selama masa kehamilannya.

Jika sang suami berhubungan badan dengan istrinya setelah sang istri selesai menjalani masa *iddah*, atau kedua orang yang statusnya

sudah bukan suami istri lagi melakukan hubungan seksual, keduanya tahu mengenai keharaman perbuatan yang demikian, maka perbuatan yang dilakukan adalah zina. Bayi yang lahir tidak dapat dinasabkan kepada laki-laki yang menyetubuhi ibunya dan sang laki-laki tidak wajib memberikan nafkah untuk wanita yang disetubuhinya.

Jika sang suami tidak tahu bahwa wanita tersebut statusnya bukan lagi istrinya, tidak tahu bahwa *iddah* istrinya yang dia thalak raj'i telah selesai, atau tidak tahu bahwa perbuatan yang demikian diharamkan, maka anak yang lahir dinasabkan kepadanya. Mengenai kewajiban memberikan nafkah kepada sang istri ada dua riwayat.

1382. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang laki-laki wajib dan harus dipaksa menafkahi kedua orang tuanya, anak-anaknya; laki-laki atau perempuan, jika mereka semua kondisinya faqir dan laki-laki tersebut memiliki harta untuk diberikan."

Dasar kewajiban memberikan nafkah kepada kedua orang tua dan anak-anak adalah Al Qur`an, Sunnah dan ijma' ulama.

Di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ befirman,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6), Allah ﷻ mewajibkan kepada ayah sang bayi untuk membayarkan upah menyusui bayi tersebut.

Dalam ayat yang lain, Allah ﷻ befirman,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf...." (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Kemudian dalam ayat yang lain, Allah ﷻ berfirman,

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا

"Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya." (Qs. Al Israa` [17]: 23). Diantara perilaku yang termasuk ihsan adalah memberikan nafkah kepada keduanya ketika keduanya membutuhkan.

Dalil Sunnah yang menjelaskan kewajiban tersebut adalah sabda Rasulullah ﷺ kepada Hindun,

خُذِي مَا يَكْفِيْكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ.

"Ambillah sesuai dengan kebutuhanmu dan kebutuhan anak-anakmu."[145] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Aisyah ﷺ meriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ.

"Sesungguhnya rezeki terbaik yang dimakan oleh seorang laki-laki adalah apa yang dia dapat dari usahanya sendiri. Dan anaknya termasuk hasil usahanya sendiri." Hadits ini diriwayakan oleh Imam Abu Daud.[146]

---

[145] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.
[146] Riwayat ini telah ditakhrij sebelumnya.

Mengenai dasar ijma, Imam Ibnu Al Mundzir menceritakan: Para ulama telah sepakat menyatakan bahwa nafkah kedua orang tua yang faqir yang tidak memiliki usaha dan tidak memiliki harta, nafkah keduanya diambil dari harta anaknya. Para ulama juga telah sepakat menyatakan bahwa seorang ayah wajib memberi nafkah anaknya masih kecil yang tidak memiliki harta. Sebab seorang anak adalah bagian dari ayahnya. Sebagaimana sang ayah wajib menafkahi dirinya sendiri, dia juga wajib menafkahi anaknya dan kedua orang tuanya.

Jika demikian, seorang ibu juga wajib diberi nafkah dan wajib memberi nafkah kepada anaknya jika sang anak tidak lagi memiliki ayah (meninggal dunia). Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i. Diceritakan dari Imam Malik ﷺ bahwa seorang ibu tidak wajib diberi nafkah dan tidak memberi nafkah. Sebab dalam masalah waris, ibu tidak termasuk ashabah bagi anaknya.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

"Hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya...." (Qs. Al Israa` [17]: 23).

Rasulullah ﷺ pernah bersabda kepada seorang laki-laki yang bertanya tentang siapakah orang yang paling dulu dia perlakukan dengan baik,

أُمَّكَ ثُمَّ أُمَّكَ ثُمَّ أُمَّكَ، أَبَاكَ ثُمَّ الْأَقْرَبَ فَالأَقْرَب.

"Ibumu, ibumu, ibumu. Kemudian ayahmu, kemudian kerabat yang paling dekat dan setelah itu kerabat yang dekat." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[147] Ibu termasuk orang tua dan posisinya sama dengan ayah. Antara ibu dan anak terikat pertalian yang kuat. Kondisi yang demikian menjadikan seorang ibu tidak bisa menjadi saksi dalam perkara yang dialami oleh anaknya dan wajib dimerdekakan jika statusnya sebagai seorang budak. Dengan demikian, posisinya sama dengan ayah.

Jika seorang ayah tidak mampu menafkahi anaknya, maka kewajiban tersebut beralih menjadi kewajiban ibu sang anak. Dan jika sang ayah kondisinya sudah membaik secara ekonomi, maka sang ibu tidak berhak meminta ganti atas nafkah yang telah dia berikan kepada anaknya. Imam Abu Yusuf dan Muhammad bin Al Hasab berpendapat bahwa dalam kasus yang demikian, sang ibu boleh meminta ganti kepada ayah sang anak.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa jika seseorang wajib memberi nafkah kepada orang lain atas dasar kekerabatannya dengan orang yang dia nafkahi, maka dia tidak berhak meminta ganti.

Pasal: Kakek dan nenek juga wajib diberi nafkah, meski garisnya jauh (bapaknya kakek misalkan, atau bapaknya nenek). Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i, Imam Tsauri dan ulama ahli ra'yi.

Menurut Imam Malik ﷺ: Mereka tidak wajib memberi nafkah dan tidak wajib diberi nafkah. Sebab secara hakikat, seorang kakek tidak bisa disebut dengan istilah ayah.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

---

[147] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

"Dan waris pun berkewajiban demikian..." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Mereka disebut juga dengan istilah anak dan orang tua. (maksudnya, seorang cucu bisa juga disebut dengan istilah anak dan seorang kakek bisa juga disebut dengan istilah bapak). Dalilnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan...." (Qs. An-Nisaa [2]: 11). Allah berfirman,

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ

"Dan bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak." (Qs. An-Nisaa` [4]: 11).

Dalam ayat yang lain, Allah ﷻ berfirman, مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ *"Agama bapakmu; Ibrahim."* (QS Al Hajj [11]: 78). Sebab diantara keduanya (antara kakek dan cucu) memiliki garis kekerabatan yang memiliki konsekwensi harus dimerdekakan dan persaksiannya tertolak. Oleh karena itu, hubungan antara keduanya (antara cucu dan kakek) sama dengan hubungan antara anak dengan ayahnya.

Pasal: Ada 3 syarat yang harus terpenuhi hingga seseorang berhak menerima nafkah:

1. Orang yang dinafkahi tersebut kondisinya faqir, tidak punya harta dan tidak punya pekerjaan atau usaha. Jika kondisi ekonomi mereka lapang, memiliki harta atau memiliki usaha, maka mereka tidak wajib dinafkahi. Sebab nafkah bersifat memberikan bantuan dan orang yang kondisi ekonominya lapang tidak butuh bantuan yang bersifat ekonomi.
2. Orang wajib memberi nafkah ketika kondisinya lapang; dalam arti, kebutuhan pokoknya sendiri telah terpenuhi dan masih ada sisa, baik melalui harta yang dimiliki atau dari usaha yang dia lakukan. Bagi mereka hartanya hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan dirinya sendiri, maka dia tidak wajib menafkahi orang lain. Hal yang demikian didasari oleh hadits yang diriwayatkan dari Jabir bahwa sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فَقِيْرًا فَلْيَبْدَأْ بِنَفْسِهِ فَإِنْ فَضَلَ فَعَلَى عِيَالِهِ، فَإِنْ كَانَ فَضَلَ فَعَلَى قَرَابَتِهِ.

"Jika salah seorang diantara kalian kondisinya fakir, hendaknya dia memulai nafkah dari dirinya sendiri. Jika masih ada lebih, maka untuk keluarganya. Jika masih ada lebih, maka untuk kerabatnya."[148] Dalam riwayat yang redaksinya berbunyi,

إِبْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ بِمَنْ تَعُوْلُ.

"Mulailah dengan dirinya sendiri, kemudian kepada orang yang menjadi tanggung jawabnya dalam hal nafkah."[149] Hadits ini *shahih.*

---

[148] HR. Muslim (Pembahasan: Zakat, 2/41/692/693); Abu Daud dalam *Sunan*-nya (4/3957); Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/305); An-Nasa`i dalam *Sunan*-nya (5/69/304); Ibnu Khuzaimah dalam *Shahih*-nya (4/2445,2452) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (10/309).

[149] Telah ditakhrij sebelumnya.

Abu Hurairah meriwayatkan bahwa ada seorang laki-laki datang menemui Nabi ﷺ dan berkata, "Ya Rasulullah, aku memiliki harta sebanyak satu dinar." Kemudian Nabi ﷺ menjawab, *"Gunakanlah untuk dirimu sendiri."* Kemudian dia berkata, "Jika aku masih punya yang lain?" Beliau menjawab, *"Gunakan untuk menafkahi anakmu."* Kemudian dia bertanya lagi, "Jika masih ada yang lain?" Rasulullah ﷺ menjawab, *"Gunakan untuk menafkahi istrimu."* Kemudian dia bertanya lagi, "Jika masih ada yang lain?" Nabi ﷺ menjawab, *"Gunakan untuk menafkahi pembantumu."* Kemudian dia bertanya lagi, "Jika masih ada yang lain?" Beliau menjawab, "Kamu lebih tahu, siapa yang layak engkau beri." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[150]

Nafkah bersifat membantu. Oleh karena itu, jika dia sendiri membutuhkan harta tersebut untuk kebutuhan dirinya sendiri, maka dia tidak wajib memberikannya untuk orang lain. Kasusnya sama dengan hukum zakat.

3. Orang yang wajib memberi nafkah adalah orang yang termasuk dalam barisan ahli waris dari orang yang diberi nafkah. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ, وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ *"Dan waris pun berkewajiban demikian."* (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Sebab antara penerima dan pemberi waris terdapat hubungan kekerabatan. Dengan hubungan tersebut ahli waris lebih berhak mendapatkan harta peninggalan mayit dibandingkan dengan yang lain. Oleh karena hubungan yang demikian, diapun wajib memberikan nafkah. Jika status orang tersebut bukan sebagai ahli waris, maka dia tidak wajib memberi nafkah.

---

150 Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

Jika ahli waris tidak menerima waris, meski terdapat kekerabatan antara keduanya, kondisinya tidak lepas dari 4 kondisi:

1. Salah satunya berstatus sebagai budak. Dalam kasus yang demikian, antara keduanya tidak memiliki kewajiban saling menafkahi. Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama mengenai ketentuan yang demikian. Sebab antara keduanya tidak memiliki wilayah (kekuasaan) atas yang lain dan tidak saling mewarisi. Dengan demikian, statusnya seperti hubungan dengan orang lain. Sebab, seorang budak tidak memiliki hak kepemilikan atas harta. Oleh karena itu, dia wajib dinafkahi dan nafkah seorang budak ditanggung oleh tuannya. Oleh karena itu, dia tidak butuh nafkah dari yang lain.
2. Antara keduanya memiliki agama yang berbeda. dalam kondisi yang demikian, antara keduanya tidak ada kewajiban memberikan nafkah kepada yang lain.

   Al Qadhi menyebutkan dalam masalah *umuudi nasab* (nasab pokok) adanya 2 riwayat dalam masalah ini, salah satu dari riwayat tersebut menyatakan bahwa wajib memberikan nafkah, meski keduanya memiliki agama yang berbeda. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i. Sebab dalam kasus agama keduanya sama, terdapat kewajiban menafkahi, maka jika keduanya memiliki agama yang berbeda, kewajiban tersebut juga sama. Kasusnya sama dengan istri yang agamanya non Islam dan budak yang tidak beragama Islam.

   Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa nafkah bersifat bantuan yang dasarnya adalah kewajiban berbuat baik dan menyambungkan silaturahmi. Hal yang demikian tidak menjadi kewajiban, jika di antara keduanya berlainan

agama. Kasusnya sama dengan orang yang tidak termasuk bukan nasab utama. Sebab, diantara keduanya tidak saling mewariskan. Oleh karena itu, antara keduanya tidak wajib saling menafkahi berdasarkan garis kekerabatan. Kasusnya sama dengan jika salah seorang di antara keduanya berstatus sebagai budak.

Perbedaannya dengan kewajiban memberi nafkah kepada istri yang non muslim, kewajiban tersebut berbanding lurus dengan *khidmat* (pelayan) yang diberikan istri. Oleh karena nafkah tersebut wajib diberikan. Dengan kondisi yang demikian, maka perbedaan agama tidak menafikan kewajiban memberikan nafkah. Kasusnya sama dengan mahar atau gaji yang harus dibayarkan. Kewajiban memberikan nafkah tetap diberlakukan kepada keduanya, meski salah seorang atau kedua-duanya berstatus sebagai budak. Kesimpulannya, nafkah diberikan atas dasar menyambung hubungan kasih sayang dan memberikan bantuan dan hal yang demikian tidak wajib dilakukan, jika diantara keduanya berbeda agama.

3. Kondisi keahliwarisannya terhijab oleh orang yang status kekerabatannya lebih dekat. Jika orang yang kekerabatannya lebih dekat kondisi ekonominya lapang, maka dia wajib memberi nafkah dan yang termahjub tidak wajib memberi. Sebab, orang yang kekerabatannya lebih dekat, dia berhak mendapatkan waris dari orang yang dinafkahinya. Oleh karena itu, dialah yang wajib memberi nafkah. Jika orang yang kekerabatannya lebih dekat ekonominya sulit dan orang yang dinafkahinya termasuk *umudi nasab* (nasab pokok), maka yang wajib memberi nafkah adalah mereka yang kondisi ekonominya lapang.

Al Qadhi menyebutkan bahwa jika seseorang memiliki ayah yang kondisinya sulit dan kakek yang kondisi ekonominya lapang, maka kewajiban memberikan nafkah kepada orang tersebut dibebankan kepada sang kakek. Mengenai seseorang yang memiliki ibu yang kondisinya fakir dan nenek yang lapang, maka yang wajib memberi nafkah kepadanya adalah nenek yang kondisi ekonominya lapang.

Imam Ahmad berpendapat bahwa zakat tidak boleh diberikan kepada cucu dari anak perempuannya, berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ -tentang cucunya dari sayyidah Fathimah ؓ - إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ *"Sesungguhnya anakku ini adalah seorang sayyid* (tuan)."[151] Beliau menyebutnya dengan istilah anak, meski sebenarnya statusnya adalah cucu laki-laki dari anak perempuan.

Jika zakat tidak boleh diberikan kepada mereka karena garis kekerabatannya, maka dia wajib memberi nafkah, jika kondisi mereka membutuhkan. Ini merupakan pendapat madzhab Imam Asy-Syafi'i. Jika mereka bukan termasuk *umuudi nasab* (keturunan langsung), maka dia tidak wajib memberi nafkah, jika posisi orang tersebut dalam waris terhijab oleh yang lain.

Al Qadhi dan Imam Abu Al Khathib berpendapat tentang seseorang yang memiliki anak laki-laki yang fakir dan saudara laki-laki yang kaya bahwa dalam kasus seperti ini, keduanya tidak wajib memberi nafkah kepadanya. Sebab sang anak kondisinya fakir, sementara saudara laki-laki tersebut termasuk orang yang terhijab dalam hal waris. Di sisi lain, status kekerabatan saudara laki-laki tidak kuat. Ini

[151] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

dibuktikan dengan persaksiannya yang bersifat menguntungkan diterima dalam pengadilan.

Jika tidak termasuk ahli waris, maka dia tidak wajib memberi nafkah, seperti orang yang statusnya *dzawil arham* (mempunyai hubungan darah). Dari permasalahan ini timbul permasalahan bahwa jika kondisi orang yang menghijabnya fakir, maka ada dua *wajah* (pendapat):

1. Dia tidak wajib memberikan nafkah, sebab dia tidak termasuk ahli waris. Statusnya sama dengan *ajnabi* (orang lain).
2. Dia wajib memberi nafkah karena adanya kekerabatan yang memungkinkan adanya pewarisan. Adanya penghalang dalam hal waris tidak mencegah kewajiban memberi nafkah. Sebab posisi orang yang menghijabnya fakir. Keberadaannya dalam hal kewajiban memberi nafkah sama dengan tidak ada yang menghijabnya.

Pasal: Mengenai *dzawil arham* yang tidak menerima waris, baik ditinjau dari segi dzawil furud atau ta'shib; jika mereka tidak termasuk keturunan langsung, mereka tidak wajib memberi nafkah. Hal yang demikian ditetapkan oleh Imam Ahmad. Dia berpendapat bahwa bibi dari pihak ayah atau dari pihak ibu tidak wajib memberi nafkah kepada keduanya keponakannya (yang tidak dzawil furudh atau ta'shib). Al Qadhi berpendapat bahwa mereka juga tidak wajib diberi nafkah dan hanya ada satu riwayat mengenai pendapat ini. Sebabnya adalah kekerabatan mereka bersifat lemah. Harta orang tersebut mereka ambil ketika tidak ada orang lain yang menjadi ahli waris dari orang tersebut. Status mereka disamakan dengan kaum muslimin yang lain. Harta orang tersebut jika meninggal dunia, diberikan

kepada mereka jika tidak ada ahli waris. Dan itulah yang diambil oleh baitul maal. Oleh karena itu, harta tersebut dikembalikan kepada mereka.

Abu Al Khithab berkata tentang mereka ada riwayat yang lain, yaitu mereka wajib memberi nafkah, ketika tidak ada *ashabah* dan *dzawil furudh*. Sebab dalam kondisi yang demikian, mereka mendapatkan waris. Dalam komentarnya, Ibnu Abi Musa mengatakan bahwa kesimpulan yang demikian diambil dari makna yang terkandung dalam pernyataan Imam Ahmad, namun yang ditetapkan adalah pendapat yang pertama.

Mengenai orang-orang yang berstatus sebagai *umudun nasab* (nasab inti), Al Qadhi menyebutkan bahwa mereka wajib memberi nafkah. Tidak ada perbedaan, apakah mereka berada dalam garis *dzawil arham* seperti bapaknya, ibu dan cucu laki-laki dari anak wanita, atau bukan *dzawil arham*. Tidak ada perbedaan, apakah status mereka terhijab atau berhak mendapatkan waris. Ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Sebab kekerabatan mereka terhadap orang yang wajib diberi nafkah bersifat juz`i (yang satu adalah bagian dari yang lain). Persaksian mereka dalam persidangan tidak bisa dijadikan hujjah dan tidak ada qishash antara keduanya, yaitu orang tua tidak diqishash jika dia membunuh anaknya. Oleh karena itu, dalam kondisi bagaimanapun mereka wajib memberi nafkah.

Pasal: Dalam pendapat *zhahir* madzhab, kewajiban memberi nafkah kepada orang tua atau kepada anak tidak disyaratkan si penerima nafkah mengalami cacat fisik atau dianggap belum sempurna dalam pandangan hukum.

Pernyataan Imam Al Kharqi secara *zhahir* menunjukkan bahwa mereka secara mutlak wajib diberi nafkah, jika kondisi mereka fakir dan

orang yang wajib memberi nafkah memiliki kelebihan harta setelah harta tersebut dia gunakan untuk menafkahi dirinya sendiri.

Al Qadhi mengatakan: Orang tua yang wajib dinafkahi tidak disyaratkan kondisinya cacat. Apakah ketentuan ini juga berlaku bagi anak? Pernyataan Imam Ahmad menunjukkan adanya dua riwayat dalam masalah ini:

1. Wajib memberikan nafkah kepadanya, sebab kondisinya fakir.
2. Jika sang anak mampu mencari nafkah untuk kebutuhan pokok dirinya sendiri, maka dia tidak wajib diberi nafkah. Pendapat ini didasari oleh kaidah bahwa orang yang tidak mampu menafkahi dirinya sendiri, maka dia wajib diberi nafkah. Dalam masalah ini hanya ada satu riwayat. Tidak ada perbedaan, apakah orang yang wajib dinafkahi tersebut berstatus *naqishul ahkaam*, seperti anak yang masih kecil atau gila, atau kondisinya cacat fisik, seperti orang yang jompo.

   Adanya dua riwayat pendapat dalam masalah ini, pendapat tersebut berlaku dalam kasus orang yang tidak memiliki pekerjaan, namun secara *zhahir* dia mampu bekerja mencari nafkah.

   Menururt Imam Asy-Syafi'i: Penerima nafkah disyaratkan harus memiliki kekurangan, baik kekurangan tersebut ditinjau dari segi hukum atau kekurangan dalam segi fisik. Menurut Imam Abu Hanifah: Anak laki-laki wajib diberi nafkah hingga anak tersebut mencapai usia baligh. Jika anak tersebut telah mencapai usia baligh dan kondisinya sehat secara jasmani dan rohani, maka dia tidak lagi wajib dinafkahi. Sementara itu anak perempuan tetap wajib dinafkahi hingga dia menikah. Pendapat yang sama dinyatakan oleh Imam Malik, namun dia berpendapat bahwa anak wanita wajib dinafkahi hingga dia menikah dan melakukan hubungan badan dengan suaminya. Kemudian dia tidak wajib dinafkahi kembali apabila telah dithalak, meskipun

dia dithalak sebelum melakukan hubungan badan, dia berkewajiban untuk menafkahi dirinya sendiri.

Dalil kami dalam masalah ini adalah pernyataan Nabi ﷺ kepada Hindun, *"Ambillah dengan cara yang baik sesuai dengan kebutuhan pokok dirimu dan anakmu."* Dalam hadits tersebut Nabi ﷺ tidak memberikan pengecualian terhadap anak yang baligh dan sehat. Sebab selama orang tua atau anak tersebut fakir, maka dia wajib dinafkahi oleh orang tua atau oleh anaknya yang kaya. Kasusnya sama dengan jika kondisinya sudah jompo atau buta. Mengenai kewajiban menafkahi orang tua yang kondisinya sehat, Imam Abu hanifah memiliki pendapat yang sama dengan kami, yaitu jika orang tua tersebut tidak mampu bekerja mencari nafkah. Mengenai pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam masalah ini ada dua riwayat. Dalil pendapat kami adalah orang yang tua yang kondisinya demikian wajib dinafkahi, seperi orang tua yang jompo.

Pasal: Jika seorang anak memiliki ayah yang mampu memberinya nafkah, maka kewajiban menafkahi tersebut dibebankan kepada sang ayah, tidak kepada yang lain. Hal yang demikian didasari oleh firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6). Dalam ayat yang lain disebutkan,

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Rasulullah ﷺ bersabda kepada Hindun, *"Ambillah dengan cara yang baik,sesuai dengan kebutuhan pokok dirimu dan anakmu."* Dalam hadits ini, Nabi ﷺ menjadikan kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada ayah sang anak. Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama mengenai ketentuan tersebut. Meski demikian, sebagian para sahabat Imam Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat dalam kasus; Seorang yang miskin namun memiliki ayah dan anak yang kaya:

1. Yang wajib menafkahinya adalah ayahnya.
2. Keduanya secara bersamaan terkena kewajiban memberikan nafkah, sebab keduanya (sang ayah dan anak) memiliki kekerabatan yang dekatnya sama.

Dalil kami dalam masalah ini adalah kewajiban sang ayah memberikan nafkah kepada anaknya bersifat manshush (tertera dalam dalil). Oleh karena itu, dalam kasus ini yang diutamakan adalah mengikuti petunjuk nash.

Pasal: Jika seorang anak ingin menikah, maka sang ayah wajib membantu membiayai pernikahan anaknya, agar sang anak terhindar dari perbuatan yag diharamkan.

Ini juga merupakan *zhahir* pendapat madzhab Asy-Syafii. Mengenai apakah seorang anak wajib melakukan hal yang sama, jika yang hendak menikah adalah ayahnya yang sehat, mereka dalam masalah ini memiliki pendapat bahwa sang anak tidak wajib membantu membiayai pernikahan ayahnya. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa seorang anak tidak wajib membantu, tidak ada perbedaan apakah kondisi ayahnya tersebut termasuk orang yang wajib diberi nafkah atau tidak. Sebab nikah adalah untuk mendapatkan kenikmatan, maka tidak wajib bagi seorang anak untuk membantu membiayai pernikahan sang ayah, seperti tidak wajibnya si anak membantu

pembelian manisan yang diinginkan oleh ayahnya. Di sisi lain, ayah adalah salah seorang orang tuanya, maka tidak wajib membantunya, sebagaimana dia tidak wajib membantu sang ibu dalam kasus yang sama.

Dalil kami dalam masalah ini adalah nikah merupakan sesuatu yang menjadi kebutuhannya. Jika keinginan tersebut tidak terpenuhi, akan mengakibatkan hal yang madharat. Kasusnya sama dengan memberikan nafkah dan tidak bisa disamakan dengan keinginan untuk membeli manisan. Sebab jika kebutuhan akan manisan tidak terpenuhi, hal yang demikian tidak akan menimbulkan madharat. Kebutuhan akan pernikahan layaknya disamakan dengan kebutuhan makan yang menjadi kebutuhan pokok.

Jika yang menginginkan pernikahan adalah sang ibu, maka kewajibannya adalah membantu pernikahan tersebut, jika sang ibu meminta dan yang melamarnya adalah orang yang kufu (selaras) dengannya. Menurut kami, sang anak wajib membantu dan mereka juga sepakat dengan kami dalam masalah ini.

Dengan demikian, jika yang hendak menikah adalah orang yang kondisinya wajib dinafkahi, seperti ayah atau kakek, maka membantu membiayai pernikahannya hukumnya wajib.

Jika ada dua orang kakek yang sama-sama ingin menikah dan yang dapat dibantu hanya seorang, dalam kasus yang demikian, didahulukan yang kekerabatannya lebih dekat. Jika salah seorang kakek tersebut dari pihak ayah dan kakek yang satunya lagi dari pihak ibu, maka didahulukan untuk membantu kakek dari pihak ayah. Sebab meskipun jauh, dalam hal waris dia termasuk *ashabah*. Dalam hal waris, keberadaannya dalam hal waris dan *ashabah* diperhitungkan lebih. Demikian pula dalam masalah kewajiban menafkahi dan hak-hak yang lain.

Pasal: Jika seorang anak wajib membiayai pernikahan ayahnya, maka sang anak memiliki kebebasan, dia boleh menikahkan sang ayah dengan wanita yang statusnya merdeka dan boleh juga dia membelikan seorang budak wanita untuk ayahnya.

Dalam kasus ini, sang ayah tidak memiliki pilihan. Meski demikian, jika wanita yang dipilih sang ayah dengan wanita yang dipilihkan sang anak sebagai istri statusnya sama dan biaya maharnya juga sama, dalam kasus yang demikian, dahulukan pilihan sang ayah. Sebab, yang menjalani kehidupan rumah tangga adalah sang ayah dan biayanya juga sama. Oleh karena itu, dahulukan pilihan sang ayah. Kasusnya sama dengan kasus jika seorang wanita memilih calon suami yang kufu (selaras) dan ayah si wanita juga punya pilihan yang kufu untuk anak wanitanya. Dalam kasus yang demikian, dahulukan pilihan sang anak wanita.

Jika wanita pilihan sang ayah dengan wanita yang dipilihkan oleh sang anak untuk ayahnya memiliki biaya mahar berbeda, maka sang anak hanya berkewajiban mengeluarkan biaya mahar sebanyak mahar wanita yang dia pilihkan untuk ayahnya, tidak lebih dari itu. Sebab kewajibannya adalah membiayai sesuai dengan batas minimum kebutuhan sang ayah terpenuhi. Meski demikian, dia tidak boleh memilihkan untuk ayahnya seorang wanita yang parasnya tidak seimbang dengan sang ayah atau wanita yang usianya sudah sangat lanjut dan tidak selaras dengan usia sang ayah hingga ketika melihatnya saja sudah mematikan selera sang ayah.

Sang anak juga tidak boleh menikahkan ayahnya dengan seorang wanita yang berstatus budak. Sebab kebijakan yang demikian memberikan madharat kepada sang ayah. Pernikahan yang demikian akan membuat malu anak dan tidak menyenangkan hati orang tua. Meski tidak ditolak oleh sang ayah, pernikahan yang demikian tidak

boleh dilakukan. Sebab, memberikan madharat kepada yang lain, yaitu anak. Oleh karena itu, seorang yang kondisi ekonominya lapang tidak dibolehkan menikahi wanita yang berstatus budak.

Jika sang anak menikahkah ayahnya dengan seorang wanita atau memberinya seorang budak wanita, maka nafkah sang ayah dan istrinya menjadi tanggungan sang anak. Jika di kemudian hari kondisi ekonomi ayahnya lapang, maka sang anak tidak boleh meminta ganti atas apa yang dia keluarkan sebagai nafkah. Sebab apa yang sang anak keluarkan sebagai nafkah untuk ayahnya –dengan kondisi ayahnya saat itu fakir– adalah sebuah kewajiban. Oleh karena itu, sang anak tidak boleh meminta ganti. Kasusnya sama dengan zakat yang dia keluarkan sebagai sebuah kewajiban.

Jika sang anak menikahkan ayahnya dengan seorang wanita, kemudian wanita tersebut dithalak oleh ayahnya, atau diberikan seorang budak wanita, kemudian budak tersebut dimerdekakan, maka sang anak tidak wajib menikahkan sang ayah untuk kedua kalinya. Sebab sang ayah sendirilah yang menyia-nyiakan apa yang telah dia miliki. Jika istri atau budak wanita tersebut meninggal dunia, maka sang anak wajib menikahkan ayahnya lagi dengan wanita lain atau memberikan lagi seorang budak wanita. Sebab ketiadaan istri atau budak tersebut bukan disebabkan oleh kebijakan sang ayah.

Pasal: Para sahabat kami berpendapat bahwa seorang ayah wajib membiayai pernikahan anaknya, jika nafkah sang anak menjadi kewajiban sang ayah dan sang anak membutuhkannya.

Pendapat ini merupakan pendapat sebagian para sahabat Asy-Syafi'i. Sebagian dari mereka mengatakan bahwa hal yang demikian tidak menjadi kewajiban sang ayah.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa anak termasuk *umuudi nasab* (nasab langsung dari sang ayah). Oleh karena itu, sang ayah wajib membiayai pernikahan tersebut jika sang anak membutuhkannya. Kasusnya sama dengan seorang ayah yang ingin menikah, namun tidak memiliki kemampuan ekonomi untuk membiayai pernikahan tersebut.

Al Qadhi mengatakan bahwa ketentuan ini berlaku bagi setiap orang yang terkena kewajiban memberikan nafkah, seperti saudara, paman dan yang lainnya. Imam Ahmad dalam nashnya mengatakan: Jika seorang budak meminta nikah, maka sang tuan wajib membiayai pernikahannya (menyediakan mahar). Jika tidak, maka dia wajib menjual budak tersebut. Setiap orang yang wajib membiayai pernikahan seseorang, maka nafkah istri orang tersebut juga menjadi tanggung jawabnya. Sebab tanpa nafkah, tidak mungkin dia dapat memelihara diri. Ada riwayat lain dari Imam Ahmad yang menyatakan bahwa seorang ayah tidak wajib menanggung nafkah istri anaknya. Pernyataan ini difahami dengan makna jika sang anak mampu memberikan nafkah kepada istrinya.

1383. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Demikian pula dengan seorang anak yang tidak lagi memiliki ayah. Dalam kasus yang demikian, ahli warisnya wajib memberikannya nafkah, sesuai dengan kadar bagian waris mereka dari anak tersebut."

Zhahir pendapat madzhab dalam masalah ini adalah, seorang yang nantinya berhak mendapatkan waris dari seseorang, maka dia wajib memberikan nafkah kepada orang tersebut.[152] Ketentuan ini

---

152 Maksudnya seorang anak nantinya akan mendapatkan waris dari sang ayah, jika ayahnya tersebut meninggal dunia, maka sang anak wajib menafkahi ayahnya – penerj.

berlaku jika syarat-syarat tentang wajibnya memberikan nafkah telah terpenuhi. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Al Hasan, Mujahid, Imam An-Nakha'i, Qatadah, Al Hasan bin Shalih, Ibnu Abi Laila dan Imam Abu Tsaur.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad tentang bayi yang masih menyusu dan tidak lagi memiliki ayah atau kakek. Dalam kasus yang demikian nafkah bayi tersebut dan biaya penyusuannya dibebankan kepada ahli warisnya yang laki-laki. Imam Abu Bakar juga meriwayatkan dari ayahnya, dari Imam Ahmad bahwa nafkah bayi tersebut menjadi kewajiban *ashabah*-nya. Pendapat yang demikian dianut oleh Imam Al Auza'i dan Imam Ishaq. Pendapat yang demikian didasari oleh sebuah riwayat dari Umar ﷺ yang mana dia memutuskan bahwa kewajiban menafkahinya dibebankan kepada Bani Ammi Manfuus.[153] Imam Ahmad mendasari pendapatnya dengan riwayat ini.

Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Diriwayatkan dari Umar ﷺ bahwa beliau memerintahkan kepada para *ashabah* untuk memberikan nafkah hanya kepada bayi laki-laki.[154] Sebab, nafkah bersifat bantuan khusus bagi kerabat. Maka ketentuan tersebut berlaku kepada *ashabah*, seperti kasus *iqal* (denda).

Ulama madzhab ahli ra'yi mengatakan bahwa setiap *dzawil arham* yang kedudukannya mahram wajib memberikan nafkah, sedangkan selain mereka tidak wajib. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

---

[153] HR. Ibnu Abi Syaibah (Pembahasan: Thalak, 4/1/167).

[154] Riwayat in dikeluarkan oleh Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (7/478) dan Sa'id bin Manshur. (2/113/2285).

"Orang-orang yang mempunyai hubungan itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (Qs. Al Anfaal [8]: 75).

Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i serta Imam Ibnu Al Mundzir berpendapat bahwa kewajiban memberikan nafkah hanya dibebankan kepada orang tua dan anak. Sebab ketika ada seorang laki-laki bertanya kepada Nabi, "Aku punya 1 dinar." Beliau menjawab, *"Gunakan untuk dirimu sendiri!"* Kemudian ketika dia bertanya, "Jika masih ada?" Rasulullah ﷺ menjawab, *"Gunakan untuk menafkahi keluargamu!"* Kemudian ketika orang tersebut bertanya lagi, "Jika masih ada?" Beliau menjawab, *"Gunakan untuk menafkahi pembantumu."* Disaat dia bertanya lagi, Rasulullah ﷺ menjawab; *"Engkau lebih tahu, siapa yang lebih layak engkau berikan."*[155] Dalam hadits tersebut, Rasulullah ﷺ tidak memerintahkan laki-laki tersebut memberikan nafkah kepada selain orang-orang yang telah disebutkan. Syarat hanya memerintahkan memberi nafkah kepada orang tua dan anak. Oleh karena itu, selain keduanya tidak termasuk golongan yang wajib dinafkahi dan tidak disahkan kepada keduanya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf...." (Qs. Al Baqarah; 233) kemudian masih dalam ayat yang sama, Allah ﷻ berfirman,

وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

---

155 Hadits ini telah ditakhrij.

"Dan waris pun berkewajiban demikian...." (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Dalam ayat ini, Allah ﷻ mewajibkan seorang ayah untuk memberikan nafkah kepada orang yang menyusui anaknya. Kemudian kata waris di-*athaf*-kan kepadanya. Ini menunjukkan bahwa para ahli waris memiliki kewajiban sama dengan sang ayah.

Diriwayatkan bahwa sesungguhnya ada seorang laki-laki bertanya kepada Nabi ﷺ, "Siapakah orang yang paling berhak mendapatkan kebaikanku?" Beliau menjawab, أُمَّكَ وَأَبَاكَ وَأُخْتَكَ وَأَخَاكَ *"Ibumu, ayahmu, saudaramu yang perempuan dan saudaramu yang laki-laki."*[156] Dalam lafazh yang lain disebutkan,

وَمَوْلاَكَ الَّذِي هُوَ أَدْنَاكَ حَقًّا وَاجِبًا وَرَحِمًا مَوْصُوْلاً.

"(Berikan pada) kerabatmu yang ada dibawahmu sebagai sebuah hak, kewajiban, kasih sayang dan jalinan silaturahmi." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud. Pernyataan Nabi dalam hadits ini adalah dalil dalam masalah ini. Sebab, Nabi ﷺ memerintahkannya untuk menyambungkan tali persaudaraan dan berbuat baik. Memberikan nafkah termasuk bagian dari berbuat baik dimana beliau menyatakannya sebagai hak yang wajib ditunaikan. Dalil yang digunakan oleh Imam Abu Hanifah justru melemahkan pendapatnya sendiri. Sebab lafazh dalil yang digunakan bersifat umum, mencakup seluruh kerabat yang berstatus sebagai *dzawil arham.* Dengan demikian, dalil tersebut menjadi hujjah bagi mereka dalam masalah selain *dzawil arham* yang mahram. Ayat

---

[156] HR. Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/226) dari hadits Abu Waratsah dan sanadnya *shahih.*

tersebut mengkhususkan warisan hanya untuk ahli waris. Demikian pula ketentuan dalam masalah nafkah.

Mengenai riwayat yang diceritakan oleh para sahabat Asy-Syafi'i, riwayat tersebut berkenaan dengan kejadian tertentu yang mana dalam kasus tersebut tidak ada lagi orang lain yang wajib dinafkahinya. Oleh karena itu, ayah, kakek dan cucu tidak disebutkan dalam hadits tersebut. Jika mereka mengatakan: Tidak sah mewajibkannya berdasarkan qiyas, maka kami jawab: Kami mewajibkan berdasarkan nash (dalil). Di sisi lain, mereka mengikutsertakan cucu dengan anak, padahal antara keduanya jelas berbeda dan ini membatalkan klaim mereka.

Dengan demikian, kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada ahli waris, baik yang mendapatkan bagian secara *fardh* (ditentukan persentase bagiannya dalam waris) atau *ashabah* (mengambil dari sisa setelah dibagi untuk *dzawil furudh*). Dasarnya adalah keumuman ayat dalam Al Qur`an tentang masalah ini. Dan golongan *dzawil arham* tidak termasuk dalam kelompok yang wajib memberikan nafkah, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Jika ada dua orang (A & B). Si (A) mendapatkan waris dari si (B), namun si (B) tidak mendapatkan waris dari si (A); seperti seorang laki-laki dengan bibi dari ayahnya, seorang laki-laki dengan anak wanita paman dari garis ayah, seorang laki-laki dengan anak wanita saudara laki-lakinya, seorang wanita dengan cucu wanita dari anak wanitanya, seorang wanita dengan cucu laki-laki dari anak wanitanya; dalam kasus yang demikian yang terkena kewajiban memberikan nafkah adalah orang yang nantinya berhak mendapatkan waris. Ketentuan yang demikian ditetapkan oleh Imam Ahmad, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat Ibnu Ziyad, dia mengatakan, "Seorang laki-laki wajib menafkahi bibi dari garis ayah. Dan seorang laki-laki tidak wajib menafkahi anak wanita dari saudara laki-lakinya."

Para sahabat kami menyebutkan adanya riwayat lain yang menyatakan bahwa dalam kasus ini orang yang nantinya mendapatkan waris tidak terkena kewajiban menafkahi orang yang akan mewariskan hartanya kepadanya. Dasarnya adalah pernyataan Imam Ahmad bahwa bibi dari garis ayah dan bibi dari garis ibu, keduanya tidak wajib dinafkahi.[157] Meski demikian, Al Qadhi berpendapat bahwa riwayat ini kemungkinan tertuju kepada bibi wanita dari garis ibu. Sebab seorang laki-laki tidak mendapatkan waris dari bibinya dari garis ibu. Karena status laki-laki tersebut adalah anak laki-laki dari saudara laki-laki si bibi dari pihak ibu.

Al Imam Al Kharqi menyebutkan bahwa seorang laki-laki wajib menafkahi orang yang memerdekakannya. Sebab orang tersebut bakal menerima waris dari orang yang memerdekakannya. Sebagaimana dimaklumi, orang yang memerdekakan tidak berhak mendapatkan waris dari orang yang dimerdekakannya. Oleh karena itu, orang yang memerdekakan tidak menafkahi budak yang dimerdekakannya. Dengan demikian, seorang laki-laki wajib menafkahi bibi dari garis ayahnya (yang statusnya dengan sang ayah sebagai saudara kandung), bibi dari garis ayahnya (yang statusnya dengan sang ayah sebagai saudara sebapak saja) wajib menafkahi anak wanita pamannya dari garis ayah dan menafkahi anak laki-laki saudari perempuannya. Tapi tidak sebaliknya, sang bibi dari garis ayah tidak wajib menafkahinya. Insya Allah, inilah pendapat yang *shahih*. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

"Dan waris pun berkewajiban demikian." (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

---

157 – oleh keponakannya – Penerj).

1384. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika anak kecil memiliki seorang ibu dan kakek, dalam kondisi yang demikian, maka sang ibu wajib menafkahi anak tersebut sebanyak 1/3 dari kebutuhan nafkah sang anak. Dan sang kakek wajib menafkahi sang anak sebanyak 2/3 dari kebutuhan nafkahnya."

Jika seorang anak yang masih kecil tidak lagi memiliki ayah, maka kewajiban nafkah anak tersebut dibebankan kepada orang yang mendapatkan waris dari anak tersebut jika dia meninggal dunia. Jika ahli warisnya ada 2 orang, maka nafkah sang anak dibebankan kepada kedua orang tersebut, sesuai dengan persentasi keduanya dalam mendapatkan waris dari si anak.

Jika yang ada hanya ibu si anak dan kakeknya, maka sang ibu wajib menafkahi anak tersebut sebanyak 1/3 dari kebutuhan nafkah sang anak, dan kewajiban sang kakek adalah sisanya, yaitu 2/3 dari kebutuhan nafkah sang anak, karena keduanya (ibu dan kakek sang anak) mendapat waris dari si anak jika dia meninggal dunia. Pendapat yang demikian juga dinyatakan oleh Imam Abu Hanifah.

Menurut Imam Asy-Syafi'i, kewajiban menafkahi sang anak dibebankan hanya kepada sang kakek, karena sang kakek akan mendapatkan waris dari si anak dengan porsi *ashabah.* Posisi sang kakek sama dengan ayah sang anak. Telah kami sebutkan sebelum ini adanya riwayat lain dari Imam Ahmad yang menyatakan bahwa kewajiban menafkahi anak tersebut hanya dibebankan kepada *ashabah.*

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

"Dan waris pun berkewajiban demikian." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Ibu adalah sosok yang mendapatkan waris dari si anak, maka diapun –sesuai dengan ketentuan- terkena kewajiban menafkahi sang anak, karena hubungannya dengan anak dalam nasab, maka tidak boleh hanya dikhususkan kepada kakek saja. Kasusnya sama dengan waris.

Pasal: Jika yang ada hanya anak laki-laki dan anak perempuan,[158] maka kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada keduanya yang mana porsi kewajibannya dibebankan sesuai dengan bagian keduanya dalam harta waris (anak laki-laki wajib memberi 2/3 dari kebutuhan nafkah dan anak wanita wajib memberi ½ dari kebutuhan nafkah).

Menurut Imam Abu Hanifah: Porsi kewajiban kedua anak tersebut (anak laki-laki dan anak wanita) sama, karena keduanya memiliki derajat kedekatan yang sama dengan orang yang wajib keduanya nafkahi.

Jika seseorang -yang kondisinya miskin dan tidak mampu menafkahi dirinya sendiri- memiliki ibu dan anak laki-laki, maka sang ibu wajib memberikan nafkah sebanyak 1/6 dari kebutuhan nafkah orang tersebut dan sisanya menjadi kewajiban sang anak. (Sebab jika orang tersebut meninggal dunia, maka sang ibu mendapatkan 1/6 dari seluruh harta yang ditinggalkan dan sang anak mendapatkan sisa harta setelah diberikan kepada sang ibu –Penerj).

Jika yang ada hanya anak wanita dan cucu laki-laki dari anak laki-laki, maka keduanya wajib memberikan nafkah dengan porsi setengah-setengah atau dibagi dua.

---

[158] Maksudnya, jika orang tua yang kondisinya miskin hanya memiliki satu anak laki-laki dan satu anak wanita. – Penerj.

Menurut Imam Abu Hanifah: Kewajiban menafkahi dibebankan hanya kepada anak wanita, karena posisinya lebih dekat.

Menurut Imam Asy-Syafi'i, dalam ketiga masalah diatas, kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada anak laki-laki, karena dalam hal waris, anak lak-laki mendapatkan harta waris dengan porsi *ashabah.*

Jika seorang –yang fakir– hanya memiliki ibu dan anak perempuan, maka keduanya wajib memberikan nafkah, dengan porsi kewajiban dari kebutuhannya, karena keduanya mendapatkan waris sebesar itu pula dari orang tersebut jika dia meninggal dunia. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah. Menurut Imam Asy-Syafi'i, 'Yang wajib memberikan nafkah dalam kasus ini adalah anak wanita, karena anak wanita dalam hal waris mendapatkan porsi *ashabah* bersama dengan saudara laki-laki wanita tersebut."

Jika seseorang –yang fakir dan tidak mampu menafkahi dirinya sendiri- hanya memiliki anak wanita dan cucu laki-laki dari anak wanita, dalam kasus yang demikian, yang wajib memberikan nafkah adalah anak wanita. Para sahabat Asy-Syafi'i dalam salah satu diantara dua pendapat menyatakan bahwa yang wajib memberikan nafkah adalah cucu laki-laki dari anak perempuan, sebab dia laki-laki.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

"Dan waris pun berkewajiban demikian," (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Kewajiban memberikan dalam ayat ini dibebankan kepada orang yang statusnya sebagai ahli waris. Dengan demikian, kewajiban tersebut dibebankan sesuai dengan porsi pendapatannya dalam menerima waris. Membebankan kewajiban tersebut kepada cucu laki-laki dari anak

perempuan bertentangan dengan ketentuan nash, karena status cucu laki-laki dalam hal waris bukan sebagai penerima dengan porsi *ashabah* dan juga cucu laki-laki dari anak perempuan bukan sebagai ahli waris. Maka sangat tidak beralasan, jika sang cucu laki-laki tersebut diwajibkan memberikan nafkah –padahal posisinya tidak mendapatkan waris- sementara sang anak wanita yang posisinya sebagai ahli waris tidak diwajibkan memberikan nafkah.

1385. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seseorang hanya memiliki nenek dan saudara laki-laki kandung, maka sang nenek menerima sebanyak 1/6 dari harta waris dan sisa harta waris diberikan kepada saudara laki-laki. Kewajiban memberikan nafkah juga berpatokan persentase bagian dalam waris ini."

Urutan kewajiban memberikan nafkah sesuai dengan urutan dalam penerimaan waris. Jika seorang nenek mendapatkan bagian 1/6 dari seluruh harta waris, maka kewajiban dia memberikan nafkah juga 1/6 dari seluruh kebutuhan nafkah. Jika saudara laki-laki mendapatkan sisa dari harta setelah dikurangi bagian nenek, maka saudara laki-laki juga menanggung sisa nafkah, setelah dikurangi kewajiban nenek sebanyak 1/6.

Bagi mereka yang berpandangan bahwa kewajiban memberikan nafkah hanya pada batas *umud nasab* (anak dan terus ke garis bawah dan orang tua dan terus ke garis atas), maka kewajiban memberikan nafkah dalam kasus ini (yang ada hanya nenek dan saudara laki-laki), maka kewajiban nafkah tersebut dibebankan kepada nenek. Penjelasan tentang hal ini telah kami bahas sebelumnya.

Jika seseorang –yang fakir dan tidak bisa menafkahi dirinya sendiri– hanya memiliki anak wanita dan saudari perempuan, atau

hanya memiliki anak wanita dan saudara laki-laki, atau hanya memiliki anak wanita dan *ashabah,* atau saudari perempuan dan *ashabah,* atau hanya memiliki saudari perempuan dan ibu, atau hanya memiliki anak wanita dan cucu laki-laki dari anak wanita, atau saudari sekandung dan saudara laki-laki seayah, atau hanya memiliki 3 orang saudara, dalam kasus yang demikian, kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada mereka, sesuai dengan porsi mereka dalam hal waris. Baik dalam masalah waris terjadi *radd, aul* atau tidak terjadi. Oleh karena itu, jika seseorang –yang fakir dan tidak bisa menafkahi dirinya sendiri– hanya memiliki nenek dari pihak ibu dan nenek dari pihak ayah, maka keduanya memiliki kewajiban memberi nafkah dengan porsi yang sama, karena keduanya mendapatkan porsi yang sama dalam menerima waris.

Pasal: Jika terkumpul antara kakek dari garis ibu dan nenek dari garis ibu, maka kewajiban memberikan nafkah hanya dibebankan kepada nenek dari pihak ibu, karena dialah yang mendapatkan waris. Jika kumpul antara kakek dari garis ayah dan nenek dari garis ayah, maka kewajiban nenek sebesar 1/6 dan sisanya dibebankan kepada kakek. Jika yang ada hanya kakek dan saudara laki-laki, maka keduanya berkewajiban memberikan nafkah dengan porsi yang sama. Jika kumpul antara ibu, saudara dan kakek, maka kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada ketiganya.

Imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa dalam semua kasus di atas, kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada kakek, kecuali dalam masalah pertama (adanya kakek dan nenek dari garis ibu). Dalam kasus kumpulnya kakek dan nenek dari pihak ibu, maka keduanya terkena kewajiban memberikan nafkah dengan porsi yang sama. Penjelasan tentang kaidah siapa saja yang terkena kewajiban memberikan nafkah telah kami jelaskan sebelum ini.

Pasal: Jika pihak-pihak yang terkena kewajiban memberikan nafkah ada yang jenis kelaminnya waria, maka porsi kewajiban waria tersebut dalam memberikan nafkah sesuai dengan porsinya dalam pembagian waris.

Jika di kemudian hari, tersingkap hakikat jenis kelaminnya -misalkan jenis kelaminnya adalah wanita tulen– maka kelebihan nafkah yang telah dia berikan dikembalikan lagi oleh pihak-pihak yang terkena kewajiban memberikan nafkah sesuai dengan porsi asli setelah diketahui bahwa jenis kelaminnya adalah wanita. Jika ternyata besaran infak yang telah si waria keluarkan lebih kecil dari porsi nafkah yang seharusnya dia keluarkan –misalkan ternyata dia laki-laki– maka kelebihan tersebut wajib dikembalikan oleh yang lain, sesuai dengan porsi bagian dalam waris.

Jika seorang laki-laki –yang fakir dan tidak mampu menafkahi dirinya sendiri– hanya memiliki satu anak laki-laki dan satu anak yang jenis kelaminnya waria, maka kedua anak tersebut terkena kewajiban memberikan nafkah. Setelah beberapa lama kedua anak tersebut melaksanakan kewajibannya dalam memberikan nafkah kepada orang tuannya, ternyata anak yang waria berjenis kelamin laki-laki, maka sisa kekurangan berhak diminta oleh saudaranya yang laki-laki.[159] Sebab kaidahnya, jika seseorang memiliki kelebihan harta dan dia melaksanakan apa yang dalam keyakinannya adalah kewajibannya, kemudian ternyata itu bukan kewajibannya, maka dia berhak meminta kembali apa yang telah dia keluarkan. Kasusnya sama dengan orang yang membayar utang, sebab dalam keyakinannya dia berutang, namun

---

[159] Misalkan kebutuhan nafkah sang ayah dalam sebulan Rp1.700.000. Anak yang waria hanya mengeluarkan Rp 700.000, sementara saudaranya yang laki-laki tulen mengeluarkan Rp1.000.000. Setelah 10 bulan berjalan, ternyata anak yang waria tersebut jenis kelaminnya adalah laki-laki. Dalam kasus ini, seharusnya setiap anak masing-masing terkena kewajiban mengeluarkan Rp 850.000,-. Dengan demikian, anak laki-laki berhak meminta kepada saudaranya yang waria kelebihan nafkah yang telah dia keluarkan, yaitu Rp150.000x10 bulan= Rp1.500.000,-

ternyata dia tidak berutang, maka harta yang telah dia keluarkan untuk pembayaran utang tersebut berhak dia minta kembali.

Pasal: Jika seseorang memiliki dua kerabat yang berkecukupan dan posisi salah seorang diantara keduanya terhijab mendapatkan waris darinya serta kondisinya fakir, telah kami jelaskan sebelum ini bahwa jika posisi orang yang *mahjub* termasuk dalam *umudin nasab* (garis nasab ke atas, seperti kakek atau garis nasab ke bawah, seperti cucu), maka menurut pendapat yang zhahir, status terhijabnya tidak menyebabkan gugurnya kewajiban memberikan nafkah kepadanya. Jika selain keduanya, maka orang tersebut tidak wajib memberikan nafkah.

Jika seseorang memiliki ayah dan ibu serta kakek. Jika kondisi sang ayah miskin, maka posisinya dalam hal kewajiban memberikan nafkah sama dengan tidak ada. Dengan demikian, yang terkena kewajiban memberikan nafkah adalah ibu dan kakek, sang ibu wajib mengeluarkan 1/6 dari seluruh kebutuhan nafkah dan sisanya ditanggung oleh sang kakek. Jika ada istri, maka kewajibannya tinggal dibagi saja. Jika kita beranggapan bahwa orang yang terhijab tidak terkena kewajiban memberikan nafkah, maka kewajiban sang ibu dalam kasus diatas adalah memberi nafkah dan kakek tidak terkena kewajiban memberikan nafkah.

Jika seseorang –yang fakir dan tidak mampu menafkahi dirinya sendiri– hanya memiliki dua orang tua, dua orang saudara laki-laki dan seorang kakek. Jika sang ayah tidak mampu, maka dua saudara laki-laki tersebut tidak terkena kewajiban mengeluarkan nafkah, karena posisi keduanya dalam hal waris terhijab dan tidak termasuk *umudin nasab* (garis keturunan ke atas atau kebawah). Dengan demikian, sang ibu terkena kewajiban mengeluarkan 1/3 dari seluruh kebutuhan nafkah

dan sisanya menjadi tanggungan kakek. Kasusnya sama jika tidak ada yang lain kecuali hanya keduanya (kakek dan sang ibu). Meski demikian, ada kemungkinan sang ibu hanya terkena kewajiban mengeluarkan 1/6 dari seluruh kebutuhan nafkah, karena jika sang ayah tidak ada, maka sang ibu hanya menerima 1/6 dari seluruh harta waris.

Jika kita beranggapan bahwa orang yang dalam hal waris posisinya terhijab tidak terkena kewajiban memberikan nafkah, maka dalam kasus yang demikian (yang ada hanya ayah, ibu, saudara kandung, kakek) sang ibu hanya berkewajiban mengeluarkan 1/6 dari seluruh kebutuhan nafkah, sementara yang lain tidak terkena kewajiban memberikan nafkah. (Sang ayah tidak terkena kewajiban memberikan nafkah karena kondisinya yang miskin dan kakek serta dua orang saudara laki-laki tidak terkena kewajiban karena posisi keduanya dalam waris *mahjub* –Penerj). Jika dalam kasus diatas, sang kakek tidak ada, maka berdasarkan pendapat yang pertama, maka kewajiban nafkah tersebut dibebankan kepada sang ibu. Sementara menurut pendapat yang kedua, sang ibu hanya terkena kewajiban memberikan 1/6 dari seluruh kebutuhan nafkah.

Jika kita berpendapat bahwa orang yang terhijab dalam waris dan kondisi ekonominya mampu wajib memberikan nafkah, meski dia bukan termasuk *umudin nasab*, maka dalam kasus diatas sang ibu terkena kewajiban memberi 1/6 dari seluruh kebutuhan nafkah dan sisanya dibagi 3, yaitu menjadi kewajiban sang kakek dan dua orang saudara. Sebagaimana mereka mendapatkan warisan jika sang ayah tidak ada.

Jika orang yang terkena kewajiban memberikan nafkah tidak ada di daerahnya, namun dia memiliki harta yang ada di kota tersebut, hakim wajib mengambil harta tersebut untuk diberikan kepada orang yang wajib dinafkahi, kadarnya sesuai dengan kadar keberhakan orang yang wajib menafkahi tersebut dalam masalah waris. Jika orang yang

wajib memberikan nafkah tersebut tidak ada di daerah tersebut dan juga tidak memiliki harta di daerah tersebut, namun hakim bisa meminjamkan untuk diberikan kepada orang yang wajib dinafkahi. Jika orang tersebut datang, maka wajib menggantinya.

Pasal: Jika seseorang memiliki kelebihan makanan pokok hanya untuk satu orang dan dia memiliki seorang istri, maka yang wajib dia nafkahi adalah istrinya, bukan kerabatnya. Artinya, makanan pokok tersebut wajib diberikan kepada sang istri. Dasarnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir ﷺ,

إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فَقِيرًا فَلْيَبْدَأْ بِنَفْسِهِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ فَعَلَى عِيَالِهِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ فَعَلَى قَرَابَتِهِ.

"Jika salah seorang diantara kalian membutuhkan –nafkah-, maka mulailah dari dirinya sendiri. Jika masih berlebih, maka berikan untuk keluarganya. Jika masih berlebih, maka berikan kepada kerabatnya."[160]

Sebab nafkah yang diberikan kepada kerabat adalah kewajiban yang sifatnya membantu, sementara kewajiban memberikan nafkah kepada keluarga (istri) sifatnya sebagai balasan atas pelayanan. Kewajiban yang bersifat demikian lebih didahulukan dibandingkan kewajiban yang bersifat membantu. Oleh karena itu, kewajiban tersebut tetap ada meski keduanya kaya ataupun miskin. Ini berbeda dengan kewajiban yang bersifat membantu. Kewajiban menafkahi istri karena kebutuhan sang suami kepada istri, sementara sifat yang demikian tidak ada dalam diri kerabat. Dengan demikian, nafkah yang diberikan untuk

160 Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

istri sama dengan nafkah yang diberikan sang suami kepada dirinya sendiri. Nafkah yang diberikan untuk istri bersifat wajib, baik kondisi sang istri kaya ataupun miskin. Kewajiban yang bersifat demikian lebih didahulukan dibandingkan dengan kewajiban yang bersifat membantu. Setelah kewajiban memberikan nafkah kepada istrinya, maka kewajiban setelahnya jika masih berlebih adalah kewajiban memberikan nafkah kepada budak yang dimiliki, karena menafkahi budak yang dimiliki hukumnya wajib, baik dia kaya atau miskin. Setelah budak, urutan berikutnya adalah kewajiban memberikan nafkah kepada kerabat yang terdekat, kemudian yang dekat.

Jika seseorang memiliki ayah, kakek, anak laki-laki, cucu laki-laki dari anak laki-laki, maka sang ayah didahulukan dibandingkan kakek, dan anak laki-laki didahulukan dibandingkan dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Para sahabat Asy-Syafi'i dalam satu diantara dua pendapatnya menyatakan bahwa kedudukan ayah dan kakek, anak laki-laki dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki adalah sama, karena kedudukan mereka sama dalam hal *wiladah* (lahiran) dan *ashabah* dalam hal waris.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa dalam hal waris, posisi ayah lebih dekat dibandingkan dengan kakek, dan posisi anak laki-laki dalam hal waris juga lebih dekat dibandingkan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Oleh karena itu, keduanya (bapak dan anak laki-laki) lebih berhak mendapatkan waris dibandingkan kakek dan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Kasusnya sama dengan antara seorang ayah dan saudara.

Jika yang ada adalah anak dan kakek atau ayah dan cucu laki-laki dari anak laki-laki, dalam kasus yang demikian ada dua *wajah* (pendapat):

Pendapat Pertama: Anak dan ayah didahulukan dibandingkan kakek dan cucu laki-laki dari anak laki-laki, karena keduanya (bapak dan anak) posisinya lebih dekat untuk sampai ke garis

keturunan si mayit, dan keduanya tidak memiliki perantara. Sementara cucu laki-laki untuk sampai ke garis keturunan mayit harus melewati garis anak dahulu. Keduanya (bapak dan anak) dalam kondisi apapun warisnya tidak terputus. Ini berbeda dengan status kakek dan cucu laki-laki dari anak laki-laki.

Pendapat Kedua: Ada kemungkinan, keduanya disamakan, mengingat kesamaan mereka dalam hal mendapatkan waris, sama-sama mendapatkan porsi *ashabah* dan sama-sama dalam hal *wiladah.*

Jika yang ada hanya kakek dan cucu laki-laki dari anak laki-laki, maka status keduanya sama dalam hal kedekatan, waris dan *wiladah* serta *ashabah.* Namun ada kemungkinan kasusnya disamakan dengan kasus jika yang ada hanya ayah dan anak sebagaimana yang akan kami jelaskan.

Pasal: Jika seseorang hanya memiliki ayah dan seorang anak laki-laki, menurut Al Qadhi: Jika anak laki-laki tersebut masih kecil atau gila, maka kewajiban menafkahinya tertera dalam nash. Di sisi lain, sang anak tidak mampu mencari nafkah untuk dirinya sendiri. Sementara itu, sang ayah memiliki kemungkinan mampu mencari nafkah untuk dirinya sendiri.

Jika anaknya sudah dewasa, sementara sang ayah usianya sudah sangat lanjut, maka sang ayah lebih berhak diberi nafkah, karena kondisinya yang harus lebih dihormati dan lebih membutuhkan. Meski demikian, ada kemungkinan nafkah sang anak lebih didahulukan, karena kewajiban menafkahi anak disebutkan dalam nash (dalil).

Jika kondisi keduanya (bapak dan anak dari orang tersebut) sama-sama sehat dan sama-sama fakir, maka dalam kasus yang demikian ada tiga pendapat:

1. Keduanya disamakan, karena kedekatan keduanya dengan orang tersebut sama.
2. Yang wajib didahulukan dalam pemberian nafkah adalah anak, karena kewajiban menafkahinya disebutkan dalam nash.
3. Yang wajib didahulukan dalam pemberian nafkah adalah bapak, karena kedudukannya yang lebih dihormati.

Jika seseorang hanya memiliki dua orang tua, maka mengenai kewajiban menafkahi keduanya ada tiga pendapat:

1. Keduanya disamakan, sebagaimana penjelasan yang telah kami berikan.
2. Ibu didahulukan, sebab ibu lebih utama untuk diperlakukan lebih baik. Ibulah yang memiliki keutamaan dengan banyak perannya, dialah yang mengandung, menyusui, mengurus sewaktu kecil dan memiliki perasaan sayang lebih. Disisi lain, secara fisik sang ibu lebih lemah.
3. Ayah wajib didahulukan, mengingat beberapa keutamaan yang dimilikinya, keberhakan atas wilayah (kekuasaan) sang anak, keberhakan ayah mengambil harta sang anak dan pernyataan Nabi ﷺ yang menyandarkan nasab dan harta anak kepada ayahnya (dalam sebuah hadits), *"Engkau dan hartamu milik ayahmu."*[161]

Dari ketiga pendapat ini, pendapat yang pertama lebih utama.

Jika seseorang hanya memiliki kakek dan saudara laki-laki, dalam kasus yang demikian, ada kemungkinan kewajiban terhadap keduanya sama, karena keduanya (kakek dan saudara laki-laki) memiliki hak yang sama dalam waris. Pendapat yang *shahih* dalam masalah ini adalah, kakek lebih utama. Sebab, dia memiliki keistimewaan dari segi *wiladah* dan pangkat kebapakan, karena cucu laki-laki dari anak laki-

[161] Hadits ini telah ditakhrij.

lakinya mendapatkan waris darinya dengan status waris anak, sementara saudara mendapatkan waris dengan status waris saudara. Dan waris anak lebih utama. Dengan demikian, kewajiban menafkahi kakek lebih utama. Jika saudara tersebut posisinya ditempati oleh anaknya atau ditempati oleh paman, maka posisi kakek dalam kasus yang demikian lebih kuat.

Pasal: Kewajiban memberikan nafkah kepada kerabat minimal dengan memberikan sepotong roti yang mengenyangkan perut dan lauknya (makanan pokok) serta pakaian. Ketentuan ini mempertimbangkan kadar kebiasaan yang berlaku, sebagaimana yang telah kami sebutkan tentang kadar pelaksanaan nafkah yang diberikan untuk istri, karena nafkah tersebut bersifat pemenuhan kebutuhan pokok. Oleh karena itu, kadarnya disesuaikan dengan terpenuhinya kebutuhan pokok tersebut.

Dalam salah satu hadits, Nabi ﷺ bersabda kepada Hindun,

خُذِي مَا يَكْفِيْكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوْفِ.

"Ambillah dengan cara yang baik, sesuai dengan kebutuhan pokok dirimu dan kebutuhan pokok anakmu."[162] Dalam hadits ini, Rasuullah ﷺ menakar nafkah sesuai dengan kebutuhan pokok dirinya dan anaknya.

Jika dalam kehidupannya, kerabat yang wajib dinafkahi tersebut membutuhkan pembantu, maka dia wajib memenuhinya, karena pengadaan pembantu tersebut juga termasuk menjadi bagian dari nafkah yang wajib dipenuhi, sebagaimana telah kami jelaskan dalam masalah

---

[162] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

nafkah seorang istri, karena jika dibutuhkan, maka pembantu tersebut menjadi penyempurna kebutuhan pokok.

1386. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang yang telah memerdekakan budak wajib memberikan nafkah kepada budak yang telah dimerdekakannya, jika budak tersebut kondisinya miskin, karena orang yang memerdekakan budak berhak mendapatkan waris budak yang dimerdekakannya."

Ketentuan ini didasari oleh kaidah yang telah disebutkan. Kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada orang yang mendapatkan waris. Seorang yang memerdekakan budak mendapatkan waris dari orang yang dimerdekakannya. Oleh karena itu, dia wajib memberikan nafkah kepada orang yang telah dimerdekakannya. Ketentuan ini berlaku jika orang yang dimerdekakannya kondisinya fakir, sementara orang yang memerdekakannya memiliki kelebihan.

Imam Syafi'i, Imam Malik dan para ulama ahli ra'yi berpendapat bahwa dia tidak wajib menafkahi orang yang telah dimerdekakannya. Ini sesuai dengan kaidah yang mereka jadikan dasar dalam masalah ini, sebagaimana yang telah jelaskan.

Dalil dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

"Dan waris pun berkewajiban demikian," (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Dalam haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

أُمَّكَ وَأَبَاكَ وَأُخْتَكَ وَأَخَاكَ ثُمَّ أَدْنَاكَ أَدْنَاكَ وَمَوْلَاكَ الَّذِي يَلِي ذَاكَ حَقًّا وَاجِبًا وَرَحِمًا مَوْصُولًا.

"Ibumu, ayahmu, saudara perempuanmu, saudara laki-lakimu, kemudian orang yang terdekat denganmu dan yang terdekat setelahnya denganmu. Kemudian setelahnya adalah budak yang telah kamu merdekakan menempati urutan setelahnya. Sebagai sebuah kewajiban, kasih sayang dan menyambungkan tali ikatan."[163]

Sebab, dia (orang yang telah memerdekakan budak) mendapatkan waris dari orang yang telah dimerdekakannya dengan porsi *ashabah.* Oleh karena itu, dia wajib menafkahinya, sebagaimana dia wajib menafkahi sang bapak. Syarat-syarat mengenai timbulnya kewajiban tersebut telah kami jelaskan.

Pasal: Jika orang yang memerdekakan meninggal dunia, maka kewajiban memberikan nafkah kepada budak tersebut dibebankan kepada ahli waris sang tuan, dari kalangan yang menerima waris dengan persentase *ashabah,* sebagaimana yang telah kami jelaskan dalam pembahasan tentang *al walaa.*[164]

Seorang tuan wajib menafkahi anak-anak orang yang dimerdekakannya, jika mereka berwala kepada sang tuan, karena sang tuan adalah *ashabah* mereka dan berhak menerima warisan dari mereka. Dia juga wajib menafkahi anak-anak orang yang dimerdekakannya, jika mereka dilahirkan saat ayah mereka masih berstatus budak. Jika ayah mereka memerdekakannya, maka *wala* diberikan kepada yang memerdekakan. Di sini anak-anak tersebut juga

[163] Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

[164] Lihat dalam penjelasan mengenai warisan dari sebab *wala*`.

berwala kepada orang yang memerdekakan ayah mereka yang semula berstatus budak. Dan nafkah anak-anak yang dimerdekakan oleh ayahnya tersebut menjadi tanggungan orang yang memerdekakan ayah mereka. Ketentun ini berlaku sesuai dengan syarat-syarat yang telah disebutkan.

Seorang yang dimerdekakan tidak wajib menafkahi orang yang memerdekakannya, jika orang yang memerdekakan tersebut dalam kondisi miskin. Sebab, orang yang dimerdekakan tidak berhak mendapatkan waris dari orang yang memerdekakannya.

Jika ada dua orang yang statusnya saling memerdekakan, misalkan seorang kafir *harbi* memerdekakan budaknya, kemudian mantan tuan tersebut menjadi tawanan perang sang mantan budak dan setelah itu sang tuan yang kafir dimerdekakan. Dalam kasus yang demikian, keduanya saling berkewajiban memberikan nafkah jika salah satu pihak berada dalam kondisi miskin, karena keduanya saling mewarisi.

1387. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang budak wanita menikah dengan seorang laki-laki, maka yang wajib memberi nafkah kepada budak wanita tersebut adalah suaminya. Jika suaminya juga berstatus budak, maka nafkah sang istri menjadi tanggung jawab tuan suaminya."

Suami seorang budak wanita tidak lepas dari tiga kondisi:

1. Wanita budak tersebut bersuamikan laki-laki merdeka.
2. Wanita tersebut bersuamikan laki-laki yang juga berstatus budak.
3. Wanita tersebut bersuamikan laki-laki yang statusnya ½ budak dan ½ merdeka.

Jika wanita budak tersebut bersuamikan laki-laki merdeka, maka yang wajib memberikan nafkah adalah suaminya. Ketentuan ini ditetapkan berdasarkan nash. Para ulama sepakat menyatakan bahwa yang wajib memberikan nafkah kepada para istri adalah suaminya yang sudah baligh, karena wanita tersebut statusnya adalah seorang istri yang telah bersikap *tamkin* kepada sang suami (menyediakan dirinya untuk sang suami). Maka nafkahnya menjadi tanggung jawab sang suami. Kasusnya sama dengan kewajiban menafkahi istri yang berstatus wanita merdeka. Jika suami wanita tersebut berstatus budak juga, maka sang istri juga berhak mendapatkan nafkah.

Imam Ibnu Al Mundzir mengatakan: Para ulama yang aku kenal telah berijma (sepakat)[165] menyatakan bahwa seorang budak wajib menafkahi istrinya. Ini merupakan pendapat Imam Asy-Sya'bi, Al Hakim dan Imam Asy-Syafi'i. Pendapat yang demikian juga dinyatakan oleh para ulama ahli ra'yi, jika dia menyediakan rumah. Diceritakan dari Imam Malik bahwa suami yang berstatus budak tersebut tidak wajib menafkahi istrinya, karena nafkah bersifat bantuan dan seorang budak bukan orang yang berstatus layak memberikan bantuan yang bersifat harta. Oleh karena itu, seorang budak tidak wajib menafkahi kerabatnya, dan harta yang dimilikinya juga tidak terkena zakat.

Dalil kami dalam masalah ini adalah nafkah yang diberikan adalah sebagai *iwadh* (balasan atas pelayanan sang istri kepada suami) dalam sebuah pernikahan. Oleh karena itu, menafkahi sang istri menjadi kewajiban suami, sebagaimana mahar yag wajib diberikan seorang suami kepada istrinya. Dalil bahwa nafkah sebagai *iwadh* adalah nafkah tersebut diwajibkan jika sang istri bersikap *tamkin* (bersedia melayani suami). Oleh karena itu, nafkah tersebut menjadi gugur (tidak wajib diberikan) jika sang istri tidak *tamkin*. Dengan demikian, status

[165] Lih. *Al Ijma'* karya Imam Ibnu Al Mundzir (84/389).

pemberian nafkah kepada istri berbeda dengan pemberian nafkah kepada kerabat.

Jika nafkah seorang istri menjadi tanggung jawab suaminya yang berstatus budak, maka nafkah tersebut menjadi tanggung jawab tuannya sang suami. Sebab, sang tuan telah memberikan izin kepada budaknya untuk menikah yang diantara konsekuensinya adalah adanya keharusan memberikan nafkah.

Ibnu Abi Musa menyatakan adanya riwayat lain bahwa nafkah tersebut menjadi kewajiban sang suami yang berstatus budak dan diambil dari penghasilan usaha sang budak. Ini juga merupakan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i, karena tidak mungkin nafkah tersebut menjadi tanggung jawab sang tuan atau sang budak dan tidak mungkin nafkah tersebut digugurkan. Oleh karena itu, ia menjadi tanggung jawab sesuai dengan usaha sang budak.

Al Qadhi berpendapat bahwa nafkah berhubungan merupakan tanggung jawab sang budak, karena hubungan badan yang dilakukan dalam sebuah pernikahan sang budak disamakan dengan perbuatan pidana yang dilakukan sang budak yang konsekuensinya menjadi tanggung jawab sang budak, bukan tanggung jawab tuannya. Dalam kasus yang demikian, sang tuan bisa menjual budaknya dan bisa juga menebusnya.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah dia menjadi utang yang diizinkan oleh tuannya. Oleh karena itu, pembayarannya menjadi tanggung jawab sang tuan. Kasusnya sama dengan orang yang menjadi wakil dalam sebuah transaki meminjam karena disuruh oleh seseorang. Pernyataan mereka bahwa nafkah sebagai balasan dari hubungan badan juga tidak *shahih*, karena tanpa terjadinya hubungan badan pun, nafkah tetap menjadi kewajiban sang suami. Oleh karena itu, suami wajib memberi nafkah kepada istrinya yang sedang haid, sedang nifas dan istrinya yang masih kecil. Pernikahan tidak bisa dianggap sebagai *jinayat*

yang konsekuensinya menjadi tanggung jawab sang budak, juga tidak bisa diqiyaskan dengan *jinayat.* Sementara itu pernyataan mereka bahwa tidak mungkin kewajiban tersebut dibebankan kepada tuannya juga tidak *shahih,* karena tidak ada penghalang untuk menjadikannya sebagai kewajiban sang tuan. Telah kami sebutkan tentang adanya konsekuensi dari sebuah pernikahan dan tidak ada alasan untuk tidak menjadikannya sebagai kewajiban sang tuan.

1388. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika sang istri berstatus budak yang di siang hari dia berada di rumah tuannya dan di malam hari ada di rumah suaminya, dalam kasus yang demikian, nafkahnya di waktu malam menjadi tanggung jawab sang suami dan nafkahnya di siang hari menjadi tanggung jawab tuannya si budak wanita tersebut."

Permasalahan ini telah dibahas pada pembahasan sebelumnya. Telah kami jelaskan sebelum ini bahwa nafkah diberikan sebagai *iwadh* (balasan atas sikap sang istri yang bersedia melayani suami). Kondisi yang demikian terwujud di malam hari, yaitu ketika sang istri berada di rumah suaminya pada malam hari. Oleh karena itu, nafkah sang istri di waktu malam menjadi kewajiban suaminya. Sisanya, yaitu nafkah sang istri -yang berstatus budak- pada siang hari menjadi tanggung jawab tuannya. Dasar kewajiban sang tuan adalah, wanita tersebut adalah budak miliknya. Oleh karena itu, pada siang hari nafkahnya tidak bisa dibebankan kepada orang lain. Dengan demikian, nafkah wanita tersebut dibagi dua, sebagian menjadi tanggung jawab suaminya dan sebagian lagi menjadi tanggung jawab tuannya.

Ini juga merupakan salah satu pendapat Imam Asy-Syafi'i. Dalam pendapatnya yang lain, menurut Imam Asy-Syafi'i: Sang suami tidak wajib memberikan nafkah kepada istrinya yang berstatus budak,

karena sang istri tidak bersikap *tamkin* kepada suami di seluruh waktunya. Oleh karena itu, sang suami tidak wajib memberinya nafkah. Kasusnya sama dengan istri yang statusnya merdeka yang hanya bersikap *tamkin* pada sebagian waktu.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa makna *tamkin* terwujud dengan adanya akad nikah, oleh karena itu, istri yang berstatus budak wajib dinafkahi oleh suaminya. Kasusnya sama dengan istri yang berstatus merdeka yang bersikap *tamkin* kecuali pada waktu-waktu dimana sang istri melaksanakan shalat wajib, puasa wajib dan haji wajib. Kasus istri yang statusnya budak tidak bisa disamakan dengan istri yang statusnya merdeka dalam hal dia tidak dapat berlaku *tamkin* di sebagian waktunya. Istri yang merdeka yang tidak bersikap *tamkin* di sebagian waktunya dianggap nusyuz. Oleh karena itu, dia tidak wajib dinafkahi. Sementara dalam kasus istri yang berstatus budak dimana waktu siang harinya dihabiskan di rumah sang tuan, perilakunya yang demikian tidak bisa dianggap nusyuz dan juga tidak dianggap tidak patuh kepada suaminya.

1389. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika budak wanita tersebut memiliki anak, maka dia tidak wajib menafkahi anaknya, baik status anaknya tersebut juga budak atau merdeka. Nafkah mereka (anak-anak yang dimiliki oleh budak wanita) menjadi tanggungan sang tuan."

Nafkah anak yang dimiliki oleh budak wanita bukan menjadi tanggung jawab suaminya, meskipun anak tersebut hasil dari hubungan budak wanita tersebut dengan sang suami, meskipun suaminya berstatus merdeka, karena anak yang lahir dari rahim seorang budak wanita secara otomatis menjadi budak tuan sang wanita, karena seorang anak mengikuti jalur ibunya dalam status kemerdekaan dan budaknya. Dengan demikian, anak yang lahir dari rahim seorang budak wajib

dinafkahi oleh tuan sang wanita, bukan oleh suaminya, karena seorang hamba memiliki hubungan lebih kuat dengan tuannya dibandingkan dengan ayahnya. Oleh karena itu, seorang ayah tidak memiliki wilayah (kekuasaan) atas anaknya yang berstatus budak, tidak saling mewariskan dan tidak wajib saling menafkahi. Semua itu hanya berhubungan dengan tuannya.

Ada riwayat lain dari Abu Abdillah bahwa anak yang lahir dari hubungan seorang laki-laki arab dengan seorang budak statusnya adalah merdeka. Oleh karena itu, sang ayah wajib menafkahinya.

Jika sang tuan memerdekakan seorang anak yang statusnya budak, atau kemerdekaannya digantungkan kepada kelahiran (sang tuan berkata: Jika lahir, berarti bayi tersebut merdeka –penerj) atau digantungkan kepada pernikahan sang budak wanita tersebut, maka anak hasil hubungan sang tuan dengan budaknya tersebut menjadi merdeka. Oleh karena itu, setelah merdeka, nafkah sang anak menjadi kewajiban ayahnya. Ketentuan ini berlaku jika sang ayah statusnya merdeka dan memenuhi syarat-syarat timbulnya kewajiban memberikan nafkah.

Pasal: Jika seorang budak wanita dithalak oleh suaminya dan status thalaknya adalah thalak *raj'i,* maka selama dia menjalani masa iddah, sang suami wajib memberinya nafkah, karena selama menjalani masa iddah thalak *raj'i,* wanita tersebut masih berstatus sebagai istri laki-laki yang menthalaknya. Jika si wanita telah ba`in (telah selesai menjalani masa iddah), dan sang istri tidak dalam kondisi hamil, maka sang suami tidak wajib menafkahinya, karena jika status sang istri adalah merdeka, maka sang suami tidak wajib menafkahinya. Demikian pula dalam kasus ini, bahkan lebih utama.

Jika wanita tersebut sedang hamil, maka sang istri berhak menerima nafkah. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6). Ketentuan tentang kewajiban yang demikian dinyatakan oleh Imam Ahmad dalam kitabnya. Pendapat yang demikian juga dinyatakan oleh Imam Ishaq.

Ada dua riwayat dari Ibnu Abdilah mengenai nafkah wanita yang sedang hamil, apakah nafkah tersebut untuk bayi yang sedang di kandungnya, atau untuk wanita karena dia sedang hamil?

Pendapat yang pertama: Nafkah tersebut untuk bayi yang sedang dikandungnya. Oleh karena itu, wanita yang berstatus budak dan dithalak ketika dalam kondisi hamil tidak wajib dinafkahi oleh suaminya, karena bayi yang dikandungnya menjadi milik tuannya. Oleh karena itu, yang wajib menafkahi adalah tuannya. Ada dua pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam kasus ini, sebagaimana ada dua riwayat dari Imam Ahmad bin Hanbal dalam kasus ini.

Pasal: Jika seorang budak menthalak istrinya yang sedang hamil dengan thalak ba`in, maka mengenai kewajiban menafkahinya ditetapkan berdasarkan dua riwayat, apakah nafkah tersebut untuk bayi yang dikandung atau untuk si wanita karena ia sedang hamil?

Jika kita berpendapat bahwa nafkah tersebut untuk bayi yang dikandungnya, maka sang suami yang budak tidak wajib menafkahi istrinya yang dicerai dalam kondisi sedang hamil. Pendapat yang

demikian dikemukakan juga oleh Imam Malik dan diriwayatkan dari As-Sya'bi, karena sang suami tidak wajib menafkahi anaknya –sebab sang anak milik tuannya-. Jika kita berpendapat bahwa nafkah tersebut diberikan untuk istri, maka sang istri berhak menerima nafkah. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Al Auza'i. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6), karena sang istri sedang hamil dan wajib diberi nafkah, sebagaimana jika suaminya berstatus merdeka.

Pasal: Seorang suami yang statusnya ½ budak, dia wajib menafkahi istrinya sesuai dengan persentase status kemerdekaaanya. Sisa kewajiban nafkah tersebut menjadi tanggung jawab tuannya suami. Porsi kewajibannya disesuaikan dengan kadar nafkah, jika kondisinya lapang, maka dia berikan nafkah sesuai dengan nafkah orang yang kondisinya lapang. Jika kondisi ekonominya sempit, maka kewajibannya sesuai dengan kondisinya. Sisanya menjadi kewajiban sang tuan, dengan porsi orang yang nafkahnya lapang, karena nafkah merupakan sesuatu yang bisa dibagi-bagi porsinya. Nafkah yang bisa dibagi-bagi, kita bagi sesuai dengan porsinya kepada orang yang statusnya ½ budak. Kasusnya seperti warisan dan *diyat.* Nafkah yang tidak bisa dibagi-bagi, kasusnya disamakan dengan budak, karena kemerdekaan bisa dianggap sebagai syarat atau sebagai sebab dan dalam kasus ini sifat tersebut tidak sempurna. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Al Muzani. Sementara menurut Imam Asy-Syafi'i, hukumnya adalah hukum budak

dalam semua kondisi, diikutsertakan kepada salah satu diantara dua hukum.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa dengan statusnya yang ½ merdeka, status kemerdekaannya tersebut membuat dia memiliki hak penuh. Oleh karena itu, dia mewariskan kepada yang lain, menggugurkan kafarat dengan memberi makan, dia wajib membayar ½ *diyat* orang merdeka. Oleh karena itu, ½ nafkah sang istri menjadi tanggung jawabnya, karena nafkah termasuk sesuatu yang secara hukum bisa terbagi-bagi. Mengenai kewajiban menafkahi kerabatnya, maka dia wajib memberikan nafkah sesuai dengan persentase penerimaannya dalam hal waris, karena kewajiban memberikan nafkah berbanding lurus dengan keberhakan dalam menerima waris.

Menurut Imam Al Muzani: Seluruh nafkah sang istri menjadi kewajiban suaminya yang berstatus ½ budak, karena nafkah termasuk sesuatu yang tidak bisa terbagi. Sedangkan menurut Imam Asy-Syafi'i bahwa suami yang berstatus ½ budak sama sekali tidak wajib menafkahi istrinya, karena statusnya dianggap sama dengan budak. Masalah ini telah kami jelaskan.

1390. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang laki-laki yang berstatus budak tidak wajib menafkahi anak-anaknya, baik istrinya berstatus merdeka atau budak."

Jika istri sang budak berstatus merdeka, maka anak-anak yang terlahir statusnya merdeka, karena seorang anak mengikuti garis ibunya dalam status budak dan kemerdekaannya. Seorang budak tidak wajib menafkahi kerabatnya yang berstatus merdeka, karena pemberian nafkah kepada kerabat bersifat bantuan dan orang yang statusnya budak

dalam pandangan hukum dianggap tidak memiliki kemampuan untuk membantu.

Jika seorang wanita statusnya budak, maka anak-anaknya juga berstatus budak bagi tuan ibunya. Sebab, seorang anak mengikuti garis ibunya dalam status budak dan kemerdekaanya. Oleh karena itu, nafkah anak-anak tersebut menjadi tanggung jawab tuannya.

Pasal: Hukum budak *mukatab* (budak yang sedang mencicil kemerdekaanya) dalam hukum menafkahi istri dan anak-anaknya serta kerabatnya sama dengan hukum budak tulen, karena dia tetap berstatus budak, meski cicilannya hanya tinggal 1 dirham. Kecuali jika dia memiliki istri, maka nafkah sang istri diambil dari hasil usaha sang budak *mukatab*, berdasarkan kesiapan sang istri memberikan pelayanan; sesuai dengan kondisi ekonominya. Jika kondisinya lapang, maka dia wajib memberi nafkah sesuai kadar orang yang kondisinya lapang. Jika kewajiban memberikan nafkah dibebankan kepada budak tulen, maka menjadi hal yang lebih layak jika dibebankan juga kepada seorang yang sedang mencicil kemerdekaanya, karena nafkah istri hukumnya wajib, sebagai balasan atas kesiapannya memberikan pelayanan. Dan nafkah seorang istri tidak bisa menjadi gugur jika tidak ada hal-hal yang menyebabkan gugurnya kewajiban tersebut. Sementara itu tidak mungkin membebankan nafkah tersebut kepada sang tuan, karena seorang tuan tidak wajib menafkahi budak miliknya yang sedang mencicil kemerdekaannya, terlebih lagi menafkahi istri budak tersebut.

Mengenai menafkahi anak-anaknya dan kerabatnya yang berstatus merdeka, pemberian nafkah tersebut hukumnya tidak wajib, karena pemberian nafkah bersifat bantuan dan dalam pandangan hukum dia bukan termasuk orang yang layak memberikan bantuan yang bersifat harta. Oleh karena itu, harta yang dimiliki sang budak tidak terkena

zakat dan dia juga tidak wajib mengeluarkan zakat fitrah untuk dirinya sendiri.

Jika istri budak tersebut berstatus merdeka, maka sang istrilah yang terkena kewajiban menafkahi anak-anaknya, sebab, status mereka (anak-anak tersebut) mengikuti status ibunya. Jika mereka (anak-anak tersebut) memiliki kerabat yang statusnya merdeka, seperti kakek yang statusnya merdeka dan saudara laki-laki yang merdeka serta seorang ibu, maka dalam kondisi yang demikian, setiap orang (kakek, saudara, ibu) masing-masing terkena kewajiban memberikan nafkah yang besarnya sesuai dengan persentase pendapatan mereka dalam waris. Keberadaan sang budak *mukatab* (budak yang sedang mencicil kemerdekaan dirinya) dalam masalah nafkah dianggap tidak ada.

1391. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang budak wanita yang status kebudakannya bersifat *mukatabah* wajib menafkahi anaknya, tidak demikian dengan ayah anak tersebut yang berstatus budak *mukatab.*"

Seorang budak laki-laki yang berstatus *mukatab* (budak yang sedang mencicil pembayaran kemerdekaan dirinya), jika dia memiliki seorang anak, maka kondisinya ada dua; Anak tersebut hasil hubungan sang budak dengan istrinya atau anak tersebut adalah hasil hubungannya dengan budak wanita miliknya. Jika anak tersebut hasil hubungan sang budak *mukatab* dengan istrinya yang juga berstatus *mukatab*ah, maka status anak tersebut mengikuti ibunya yang *mukatab*ah. Dan status keberadaan mereka bergantung kepada status sang ibu. Jika sang ibu telah selesai mencicil pembayaran kemerdekaannya, maka anak-anak tersebut statusnya menjadi manusia merdeka. Dengan demikian, kewajiban menafkahi anak-anak tersebut menjadi tanggung jawab sang ibu yang diambil dari usaha sang ibu, karena mereka (anak-anak tersebut) adalah sama dengan sang ibu. Jika nafkah sang ibu menjadi

kewajiban dirinya sendiri, maka nafkah anak-anak tersebut menjadi tanggung jawab si ibu juga.

Mengenai suami wanita tersebut yang juga berstatus sebagai budak *mukatab*, dia (sang suami) tidak terkena kewajiban menafkahi anak-anak tersebut, karena mereka (anak-anak tersebut) statusnya adalah budak milik tuan sang ibu yang *mukatab* (sedang mencicil pembayaran kemerdekaannya). Jika sang budak *mukatab* memiliki istri yang statusnya merdeka atau budak, permasalahan ini telah kami jelaskan.

Jika sang budak *mukatab* atas keinginan dirinya sendiri ingin memberikan nafkah kepada anak-anak tersebut dan anak-anak tersebut adalah hasil hubungan sang budak *mukatab* dengan budak miliknya atau dengan budak *mukatab*ah milik selain tuan sang budak *mukatab*, atau dengan istrinya yang berstatus merdeka, perbuatan sang budak *mukatab* yang demikian (memberi atas keinginan sendiri) tidak diperbolehkan, karena perilaku yang demikian merugikan tuannya.

Jika istrinya tersebut juga budak wanita milik tuan sang budak *mukatab*, maka hukumnya boleh, karena dalam kasus yang demikian, istri sang budak *mukatab* adalah milik sang tuan dan nafkahnya juga menjadi tanggung jawab sang tuan. Jika istrinya tersebut milik sang budak *mukatab* dan status sang istri adalah *mukatab* (sedang mencicil pembayaran kemerdekaaan dirinya), maka ada kemungkinan perilaku sang budak *mukatab* yang demikian dibolehkan, karena dalam kondisi yang demikian, kedudukan anak tersebut sama dengan status ibunya. Dan ibunya adalah budak milik tuannya. Meski demikian, ada kemungkinan perilaku sang budak *mukatab* tidak diperkenankan, karena perbuatan yang demikian merugikan. Sebab, ada kemungkinan sang suami tidak mampu membayar cicilannya sementara sang istri mampu menyelesaikan cicilannya dan sang anak menjadi merdeka.

1392. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang budak *mukatab* wajib menafkahi anaknya, jika anak tersebut hasil hubungannya dengan budak miliknya."

Seorang budak *mukatab* wajib menafkahi anak-anaknya, jika anak-anak tersebut hasil hubungan sang budak *mukatab* dengan budak wanita miliknya, karena anak-anak tersebut hasil hubungan sang budak *mukatab* dengan budak wanita miliknya sendiri. Dan status mereka (anak-anak tersebut) mengikuti ayahnya. Jika ayahnya masih sebagai budak, mereka juga statusnya budak. Jika ayahnya merdeka, maka status anak-anak tersebut juga merdeka. Oleh karena itu, nafkah mereka sama dengan nafkah sang budak *mukatab*. Jika seorang budak *mukatab* wajib menafkahi dirinya sendiri, maka dia juga wajib menafkahi anak-anaknya, karena tidak ada yang menafkahi anak-anak tersebut selain ayahnya, ibunya adalah budak milik sang ayah dan sang anak tidak memiliki saudara yang berstatus merdeka. Oleh karena itu, nafkah anak-anak tersebut menjadi tanggung jawab ayahnya yang berstatus budak *mukatab*, sama dengan nafkah sang ibu anak-anak tersebut yang menjadi tanggung jawab sang budak *mukatab*.

Di sini, tidak ada madharat yang dialami sang tuan, jika budak *mukatab* tersebut menafkahi anak-anaknya hasil hubungan sang budak *mukatab* dengan budak wanita miliknya, karena jika sang budak *mukatab* mampu menyelesaikan cicilan pelunasan kemerdekaan dirinya hingga selesai, maka sang tuan menerima tidak lebih dari apa yang seharusnya dia terima. Jika sang budak *mukatab* tidak mampu melunasi pencicilan kemerdekaan dirinya, maka sang budak *mukatab* tersebut menjadi milik tuannya, termasuk anak-anaknya yang telah dinafkahi oleh budak *mukatab* tersebut. Seakan-akan sang tuan menafkahi budaknya sendiri. Dengan demikian, nafkah yang diberikan oleh sang budak *mukatab* kepada anaknya sama dengan nafkah sang tuan kepada semua budak miliknya.

Pasal: Seorang budak *mukatab* tidak boleh menjadikan budak wanita miliknya sebagai gundik kecuali atas izin sang tuan, karena kepemilikan sang budak *mukatab* tidak sempurna dan kebijakan yang demikian menimbulkan madharat kepada sang tuan. Jika sang tuan mengizinkan budak *mukatab*nya melakukan hal yang demikian, maka hukumnya boleh, karena ketidakbolehan tersebut karena hak sang tuan. Oleh karena itu, jika diizinkan, hukumnya boleh, sebagaimana ia mengizinkan budaknya yang tulen melakukan hal tersebut.

Jika sang budak *mukatab* melakukan hubungan badan tanpa izin sang tuan, maka perbuatan yang demikian tidak dikenakan hukuman had, karena sang budak *mukatab* berhubungan badan dengan budak wanita miliknya sendiri. Jika budak wanita tersebut melahirkan anak hasil hubungan dengan tuannya yang berstatus budak *mukatab*, maka status budak wanita tersebut menjadi *ummu walad* (ibu dari anak yang merupakan hasil hubungannya dengan tuannya). Jika demikian, maka budak wanita tersebut –dengan statusnya sebagai *ummu walad*– tidak boleh dijual dan anak yang lahir dari rahimnya juga tidak boleh dijual. Jika sang budak *mukatab* telah merdeka, maka anaknya juga berstatus merdeka, sementara sang ibu menjadi *ummu walad* yang statusnya menjadi wanita merdeka jika tuannya meninggal dunia. Jika sang tuan tetap berstatus sebagai budak, maka wanita tersebut dan anaknya juga berstatus sebagai budak dan wanita tersebut berstatus sebagai *ummu walad* bagi tuannya yang berstatus budak *mukatab*. Status budak *mukatab* dan anaknya adalah budak milik tuan sang budak *mukatab*.

Seorang budak *mukatab* wajib menafkahi budak laki-laki atau budak wanita miliknya dan wajib juga menafkahi *ummu walad*nya, karena mereka semua adalah milik sang budak *mukatab*. Oleh karena itu, mereka semua wajib dinafkahi oleh budak *mukatab* tersebut, sebagaimana sang budak *mukatab* wajib menafkahi hewan ternak miliknya.

Bab
Penjelasan Tentang Kondisi Yang Mana Seorang Suami Wajib Menafkahi Istrinya.

1394. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang laki-laki menikahi seorang wanita yang usianya sudah dapat melayani suami dalam hubungan badan, kemudian sang wanita juga besikap *tamkin* (besedia dan tidak melakukan perbutan yang terkesan menolak keinginan sang suami) dan para wali dari wanita tersebut juga tidak menghalangi, dalam kondisi yang demikian sang suami wajib menafkahi istrinya."

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa seorang istri berhak mendapatkan nafkah dari suaminya, jika memenuhi dua syarat:

1. Istri tersebut sudah besar (sudah baligh) dan sudah bisa diajak melakukan hubungan badan. Jika istri tersebut masih kecil dan belum bisa diajak melakukan hubungan badan, maka istri yang masih kecil tersebut tidak wajib dinafkahi.

   Pendapat yang demikian dinyatakan juga oleh Imam Al Hasan, Abu Bakar bin Abdullah Al Muzani, Imam Ishaq, Imam Abu Tsaur serta ulama ahli ra'yi. Pendapat yang demikian juga ditetapkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam kitabnya. Di salah satu bagian kitabnya, Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa jika dikatakan bahwa wanita tersebut berhak menerima nafkah, maka itulah pendapat yang dianut dalam madzhab. Ini merupakan pendapat Imam Tsauri, karena kondisi sang istri yang belum bisa diajak berhubungan badan adalah kondisi alami dan bukan hasil pekerjaan sang istri. Oleh karena itu, kondisi yang demikian tidak menjadi penghalang kewajiban

memberikannya nafkah. Kasusnya sama dengan seorang istri yang sedang sakit yang tidak bisa melayani suami yang tetap wajib diberikan nafkah oleh suami.

Dalil kami dalam masalah ini adalah pemberian nafkah menjadi kewajiban suami jika memang kondisi sang istri *tamkin* untuk diajak hubungan badan. Wanita yang masih kecil tidak mungkin diajak berhubungan badan. Dengan demikian kondisinya tidak *tamkin*. Oleh karena itu, sang suami tidak wajib memberinya nafkah. Kasusnya sama dengan istri yang sudah besar, namun dicegah oleh keluarganya untuk melakukan hubungan badan.

Dengan demikian pernyataan mereka menjadi batal. Dan istri yang masih kecil kasusnya tidak bisa disamakan dengan kasus istri yang sedang sakit, karena istri yang sedang sakit masih bisa melayani kebutuhan seksual sang suami dengan kapasitas seadanya. Artinya istri yang sedang sakit masih bisa melayani kebutuhan seksual sang suami, meski pelayanannya tidak maksimal, karena istri yang tidak bersedia melayani suaminya tidak berhak menerima nafkah, terlebih lagi wanita dalam kasus ini. Wanita yang tidak mau melayani, bisa saja dipaksa oleh sang suami, sementara istri yang kecil tidak bisa dipaksa, karena memang kondisinya belum layak memberikan pelayanan secara seksual.

2. Wanita tersebut bersikap *tamkin taam* (bersedia melayani suami secara sempurna). Jika istri tersebut tidak bersikap *tamkin* atau para walinya mencegahnya bersikap *tamkin*, atau setelah selesainya akad, kedua mempelai bersikap saling mendiamkan; sang istri tidak memasrahkan dirinya dan sang suami juga tidak meminta, maka sang suami tidak wajib memberinya nafkah, meskipun keduanya tinggal dalam satu rumah dalam jangka waktu yang lama.

Ketentuan yang demikian didasari oleh fakta sejarah bahwa Rasulullah ﷺ menikahi Aisyah ؓ, namun beliau baru melakukan hubungan badan 2 tahun setelah terjadinya akad nikah. Dan selama 2 tahun tersebut, Rasulullah ﷺ tidak memberikan nafkah kepada Aisyah ؓ. Rasulullah ﷺ baru memberikan nafkah kepada Aisyah ؓ setelah beliau melakukan hubungan badan. Dan Rasulullah ﷺ tidak membayar nafkah 2 tahun yang telah dilalui oleh Aisyah ؓ.[166] Sebab nafkah diberikan sebagai balasan atas kesediaan sang wanita untuk melayani berdasarkan akad nikah. Jika sikap *tamkin* tersebut ada, maka timbullah kewajiban memberikan nafkah. Sementara jika sikap *tamkin* tersebut tidak ada, maka sang wanita tidak berhak mendapatkan nafkah.

Jika sang wanita bersikap *tamkin*, tapi *tamkin*-nya tidak sempurna, misalkan dia berkata, "Aku akan memasrahkan diriku di rumahku, tidak di tempat lain," atau dia berkata, "Aku akan menyerahkan diriku di rumah fulan, tidak di tempat yang lain." Maka si wanita tidak berhak mendapatkan nafkah, kecuali jika hal yang demikian dijadikan syarat dalam akad nikah. Sebab, si wanita tidak menyerahkan diri secara sempurna, sebagaimana konsekuensi dari akad nikah yang telah dilakukan. Oleh karena itu, si wanita tidak berhak mendapatkan nafkah. Kasusnya sama dengan seorang penjual yang berkata, "Aku akan menyerahkan barang tersebut kepada anda dengan syarat anda meninggalkannya di tempatnya atau di tempat si (A)."

---

[166] HR. Al Bukhari (9/5133) dengn lafazh, "Sesungguhnya Nabi Saw menikahi Aisyah ؓ disaat dia berusia 6 tahun dan diajak melakukan hubungan seksual saat usianya sudah 9 tahun dan tinggal bersama Nabi disaat dia berusia 9 tahun."

Ahmad juga meriwayatkan hadits ini dalam *Musnad*-nya (2/210, 211, 280) dengan hadits yang sama, namun dengan redaksi yang lebih panjang dan redaksi yang lebih ringkas.

Jika si wanita mensyaratkan dalam akad nikah bahwa dia akan menyerahkan dirinya di rumahnya atau di daerahnya, kemudian dia menyerahkan dirinya di tempat sebagaimana yang disebutkan dalam akad nikah, maka sang wanita berhak mendapatkan nafkah, karena dia telah menyerahkan dirinya di tempat yang wajib dia penuhi. Oleh karena itu, jika seorang tuan menyerahkan budak wanita miliknya yang telah menikah pada malam hari dan siang harinya tidak, maka budak wanita tersebut berhak menerima nafkah. Kasusnya berbeda dengan wanita yang berstatus merdeka. Jika istri yang berstatus wanita merdeka menyerahkan dirinya hanya pada sebagian waktu, maka dia tidak berhak mendapatkan nafkah, karena sang wanita tidak menyerahkan dirinya sesuai dengan konsekuensi yang wajib dia lakukan berdasarkan akad nikah. Demikian pula kasusnya jika si wanita hanya mengizinkan sang suami menyentuh beberapa bagian tubuhnya dan melarang menyentuh bagian yang lain, dalam kasus yang demikian, dia tidak berhak menerima nafkah.

Pasal: Jika sang suami tidak ada di tempat, setelah sang istri bersikap *tamkin* dan sudah timbul kewajiban menafkahinya, dalam kasus yang demikian, nafkah yang harus diberikan tidak menjadi gugur. Bahkan nafkah selama sang suami tidak ada harus tetap dibayarkan, karena sang istri sudah bersikap *tamkin*. Dengan sikapnya yang demikian, dia berhak menerima nafkah dan tidak ada sesuatu yang menggugurkan keberhakannya atas nafkah tersebut.

Jika sang suami menghilang (tidak ada) sebelum sang istri bersikap *tamkin*, maka sang suami tidak wajib memberinya nafkah, karena dalam kasus yang demikian, tidak ada sesuatu yang mewajibkan suami memberikan nafkah kepada sang istri. Jika sang istri berusaha

menyerahkan diri disaat sang suami tidak ada, maka sang istri juga tidak berhak menerima nafkah, karena sang istri menyerahkan dirinya diwaktu yang tidak mungkin bagi suami menerima penyerahan diri istrinya.

Meski demikian, jika sang istri melaporkan kasusnya kepada hakim, kemudian sang hakim menulis surat kepada hakim yang ada di tempat suami berada untuk memanggil sang suami dan memberitahu kondisi istrinya yang telah bersikap *tamkin*. Jika sang suami mendatangi istrinya atau ada seorang wakil yang mengantarkan sang istri menemui suaminya. Setelah tiba dia menyerahkan sang istri kepada suaminya dan sang suami atau wakilnya menerimanya, maka sejak saat itu sang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya. Jika sang suami tidak mau menafkahinya, maka sang hakim bisa memaksa sang suami memberinya nafkah sejak kondisinya memungkinan bagi sang istri menemuinya dan sang suami menerimanya, karena sang suami tidak mau menerima penyerahan diri sang istri, padahal kondisinya memungkinkan. Dalam kondisi yang demikian, sang suami wajib memberikan nafkah, sebagaimana kasus sang suami ada di tempat istri.

Jika seseorang memiliki istri yang masih kecil dan sang suami bisa melakukan hubungan badan dengan istrinya tersebut, atau istri tersebut gila, kemudian sang istri menyerahkan dirinya kepada sang suami dan diapun menerima penyerahan diri tersebut, dalam kasus yang demikian, sang suami wajib menafkahi istrinya. Kasusnya sama dengan jika wanita tersebut sudah besar. Jika sang suami tidak menerima penyerahan diri sang istri, karena istri tidak mau, atau para walinya tidak memperkenankan, maka sang suami tidak wajib memberinya nafkah.

Jika sang suami sedang tidak ada di tempat, kemudian wali si wanita datang untuk menyerahkan mempelai wanita, kasus yang demikian sama dengan kasus sang wanita sendiri yang menyerahkan dirinya, karena wali sang wanita dalam kasus ini menempati posisi sang

wanita. Jika sang wanita yang menyerahkan diri, namun walinya tidak, maka sang hakim tidak dapat mewajibkan pemberian nafkah, karena perkatannya tidak dianggap.

1394. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika kondisinya demikian –sang suami tidak ada di tempat– dan suaminya masih kecil, maka wali sang suami harus memaksa sang suami yang masih kecil untuk memberikan nafkah kepada istrinya. Nafkah tersebut diambil dari harta milik sang suami. Jika sang suami yang masih kecil tidak memiliki harta, kemudian sang istri memilih untuk berpisah dari suaminya, maka hakim wajib memisahkan keduanya."

Jika istri tersebut adalah wanita yang sudah dewasa dan sudah bisa diajak melakukan hubungan seksual, kemudian sang istri bersikap *tamkin* (bersedia melayani) atau dia menyerahkan dirinya kepada sang suami, dia tidak menolak diajak berhubungan atau walinya tidak mencegahnya, dalam kasus yang demikian, suaminya yang masih kecil wajib memberikan nafkah. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah, Muhammad bin Al Hasan, Imam Asy-Syafi'i dalam satu diantara dua pendapatnya. Dalam pendapatnya yang lain, Imam Asy-Syafi'i berkata, "Istri tersebut tidak wajib dinafkahi." Ini merupakan pendapat Imam Malik. Sebab, si suami belum bisa melakukan hubungan seksual dengan sang istri. Oleh karena itu, dia tidak wajib menafkahi istrinya. Kasusnya sama dengan sang istri tidak ada di tempat atau sang istri masih kecil.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah bahwa wanita dewasa yang menjadi istri tersebut telah menyerahkan dirinya secara utuh. Oleh karena itu, dia wajib dinafkahi. Kasusnya sama dengan jika dia memiliki suami yang sudah dewasa, karena wanita yang sudah dewasa tersebut

sudah bisa diajak melakukan hubungan seksual, yang tidak bisa adalah suaminya. Kasusnya sama dengan suami yang tidak bisa menerima penyerahan diri sang wanita, karena suami sedang sakit atau sedang tidak ada di tempat. Kasusnya berbeda dengan kondisi jika sang istri yang tidak ada, atau istri yang masih kecil. Wanita yang demikian (tidak ada di tempat atau masih kecil) tidak bisa melakukan penyerahan diri secara utuh.

Dengan demikian, jika sang suami wajib memberikan nafkah, maka sang wali suami wajib memberikan nafkah kepada istri tersebut dan nafkahnya diambil dari harta milik suami yang masih kecil, karena kewajiban nafkah menjadi beban tanggung jawab suami yang masih kecil. Dalam kasus ini, sang wali hanya sebagai na`ib (wakil) sang suami dalam melaksanakan kewajibannya. Sebagaimana dalam kasus ganti rugi dan *jinayat* yang menjadi tanggung jawab anak yang masih kecil.

Jika suami yang masih kecil tersebut tidak memiliki harta untuk menafkahi istrinya, kemudian sang istri memilih berpisah dari sang suami, dalam kasus yang demikian, maka hakim wajib memisahkan keduanya, sebagaimana kasus suami yang dewasa yang telah kami jelaskan.

Jika suami yang masih kecil memiliki harta, namun walinya tidak mau mengeluarkan nafkah tersebut, maka sang hakim wajib memaksa dengan melakukan penahanan. Jika sang wali tetap tidak mau mengeluarkan nafkah tersebut, maka sang hakim wajib mengambil sebagian harta suami yang masih kecil tersebut untuk menafkahi sang istri. Jika tidak mungkin, yaitu sang wali tetap kukuh tidak mau mengeluarkan, meski telah dilakukan penahanan dan hakim tidak bisa mengambil harta suami yang masih kecil untuk menafkahi sang istri, maka sang hakim wajib memisahkan keduanya, jika ada permintaan dari pihak istri, sebagaimana telah kami jelaskan dalam kasus wanita yang sudah dewasa.

Al Qadhi berpendapat bahwa jika terjadi pada suami yang sudah dewasa, maka keduanya tidak wajib dipisahkan, demikian pula dalam kasus ini, karena keduanya (suami yang sudah dewasa dan suami yang masih kecil) memiliki kewajiban yang sama. Demikian pula dalam ketentuan-ketentuan hukum yang lain.

Pasal: Jika seorang wanita yang kemaluannya rapat, wanita yang sedang haid, nifas, yang mana wanita-wanita tersebut tidak mungkin disetubuhi, atau wanita yang sedang sakit, jika mereka berusaha menyerahkan diri, maka sang suami wajib memberinya nafkah.

Kewajiban untuk menafkahi istri-istri yang kondisinya demikian tidak menjadi gugur, karena istri-istri tersebut pada hakikatnya dapat diajak melakukan hubungan seksual, namun dalam kondisi yang demikian tidak mungkin diajak melakukan hubungan seksual dan terjadinya kondisi yang demikian diluar keinginan mereka. Kasusnya berbeda dengan istri yang masih kecil. Istri yang masih kecil kondisinya bisa diajak melakukan hubungan seksual. Orang yang menikahi wanita yang masih kecil, secara zhahir si laki-laki menunggu saat-saat dimana si wanita jika tiba saatnya nanti bisa diajak melakukan hubungan seksual. Kasusnya berbeda dengan wanita-wanita yang kondisinya telah dijelaskan di atas. Oleh karena itu, jika suami meminta mereka diserahkan, maka mereka wajib diserahkan. Jika suami meminta istrinya yang masih kecil diserahkan, maka permintaan tersebut tidak wajib dipenuhi.

Jika ada yang berpendapat bahwa seandainya sang wanita memaksa suami melakukan hubungan seksual di luar persetubuhan, maka sang wanita tidak wajib dinafkahi. Demikian pula dalam kasus ini. Jawaban kami adalah dalam kasus yang disebutkan, si wanita tidak mau melakukan sesuatu yang wajib dia lakukan (*tamkin*), sementara dalam

kasus ini, mereka tidak wajib melakukan *tamkin* (menyediakan dirinya unutk digauli sang suami) karena adanya madharat atas sikap *tamkin.*

Jika si wanita mengaku bahwa dirinya akan menderita sakit yang luar biasa jika melakukan persetubuhan karena kelaminnya yang sangat sempit atau alasan lain yang sejenis dan sang suami menolak pengakuan tersebut, dalam kasus yang demikian, maka kondisi sang wanita diperlihatkan kepada wanita yang memiliki keahlian dalam melakukan penilaian dalam masalah tersebut. Setelah itu, apa yang dinyatakan oleh wanita pakar tersebutlah yang dijadikan sebagai acuan. Jika sang istri mengaku bahwa dzakar suaminya sangat besar, maka wanita yang dianggap pakar tersebut boleh melihat dzakar sang suami untuk membuktikan kebenaran omongan sang istri, karena kondisinya mengharuskan dia melakukannya. Hukum melihat aurat lawan jenis dibolehkan jika memang kondisinya diperlukan atau untuk sebuah persaksian.

1395. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang suami meminta istrinya melakukan persetubuhan, namun sang istri berkata, 'Aku tidak akan melayani hinga aku menerima maharku'. Maka hal yang demikian boleh dilakukan oleh sang istri. Dalam masalah nafkah, dalam kondisi yang demikian, sang istri wajib dinafkahi. Sang istri boleh menolak keinginan sang suami menyetubuhinya hingga sang suami menyerahkan mahar."

Seorang istri boleh bersikap tidak *tamkin* (tidak bersedia melakukan hubungan seksual dengan suami) hingga sang suami menyerahkan mahar yang menjadi hak sang istri, karena penyerahan diri sebelum dia menerima mahar bisa mengakibatkan sang suami menikmati hubungan seksual dengan sang istri dan setelah itu dia tidak mau menyerahkan maharnya. Dalam kondisi yang demikian, sang istri

tidak bisa meminta kembali kenikmatan yang telah diraih sang suami. Kasusnya berbeda dengan pengembalian barang dalam kasus jual beli. Jika barang yang dijual telah diserahkan, kemudian sang pembeli tidak melakukan pembayaran, maka barang yang telah diserahkan bisa diminta kembali. Oleh karena itu, kami berpendapat bahwa mahar tersebut wajib diserahkan terlebih dahulu dan sang istri boleh mengabaikan permintaan sang suami untuk melakukan hubungan persetubuhan hingga dia menerima mahar yang menjadi haknya, karena jika suami sudah menyerahkan maharnya, kemudian sang istri tidak mau melayani permintaan suami untuk melakukan hubungan seksual, maka sang suami bisa meminta kembali mahar yang telah dia berikan kepada sang istri.

Dengan demikian, jika sang istri tidak mau melayani keinginan sang suami sebelum dia menerima maharnya, maka sang suami tetap wajib memberikan nafkah kepada istrinya. Dalam kasus yang demikian, sang istri tidak mau melayani karena memang haknya belum dipenuhi (yaitu mahar).

Jika ada yang berpendapat bahwa jika sang istri tidak menyerahkan dirinya karena kondisinya yang masih kecil atau karena sakit, mengapa sang suami tidak wajib memberikan nafkah?

Kami menjawab: Disaat sang istri tidak mau menyerahkan diri dalam kasus yang dicontohkan, itu terjadi karena ada sesuatu yang terkena pada dirinya dan itu berasal dari diri si wanita. Sementara dalam kasus ini, penyebabnya berasal dari sang suami, sang suami tidak melakukan kewajiban yang menjadi hak sang istri, yaitu mahar. Kasusnya sama dengan ketidakmungkinan terjadinya hubungan seksual dikarenakan kondisi sang suami yang masih kecil. Dalam kasus yang demikian, hukum memberikan nafkah kepada sang istri tetap wajib. Jika tidak mungkin melakukan hubungan seksual karena kondisi istrinya yang masih kecil, maka sang istri tidak wajib dinafkahi.

Pasal: Jika seorang istri pergi dari rumahnya tanpa izin suaminya, maka sang suami tidak wajib menafkahinya, karena dengan bersikap demikian, sang istri tersebut telah berlaku nusyuz. Demikian pula jika sang istri pindah dari rumah suaminya tanpa izin sang suami.

Jika seorang istri melakukan perjalanan atas izin sang suami untuk keperluan suami, maka sang suami wajib memberikan nafkah, karena sang istri melakukan perjalanan untuk keperluan suami.

Jika sang istri melakukan perjalanan atas izin suami dan untuk keperluan sang istri, maka sang suami tidak wajib memberi nafkah, karena sang istri telah meninggalkan sikap *tamkin* untuk keperluan dirinya sendiri. Kasusnya sama dengan jika sang istri mensyaratkan suami menunggu sebelum *dukhul* (persetubuhan) beberapa waktu, kemudian sang suami menunggu, namun sang suami melakukan perjalanan bersama istrinya dan memungkinkan bagi suami untuk melakukan hubungan seksual dengan sang istri, dalam kasus yang demikian, sang suami tetap wajib memberikan nafkah. Sebab, sang istri tidak meningalkan sikap *tamkin*. Kasusnya disamakan dengan kasus istri yang tidak melakukan perjalanan. Meski demikian, ada kemungkinan sang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya, meskipun sang suami tidak bersamanya, karena kepergian sang istri atas izin sang suami. Kasusnya sama dengan kepergian sang istri atas izin sang suami untuk keperluan suaminya. Tidak ada perbedaan, apakah kepergian sang istri untuk berdagang, melaksanakan ibadah haji sunah atau untuk ziarah.

Jika seorang istri melakukan ihram untuk haji sunah tanpa izin suaminya, maka sang suami tidak wajib memberinya nafkah, karena perilaku yang demikian disamakan dengan melakukan perjalanan tanpa izin suami. Jika sang istri melakukan ihram dengan izin suami, Al Qadhi berpendapat sang suami wajib memberikan nafkah. Pendapat yang

shahih dalam masalah ini adalah dia seperti wanita yang melakukan perjalanan, karena dengan melakukan ihram, berarti sang wanita bersikap tidak *tamkin*. Kasusnya seperti seorang wanita yang pergi dengan izin suami untuk keperluan dirinya sendiri, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Jika seorang istri melakukan ihram haji wajib, atau umrah wajib, diwaktu sang istri terkena kewajiban melaksanakan kewajiban tersebut, maka sang suami tetap wajib memberinya nafkah, karena sang istri melaksanakan kewajiban yang diperintahkan syariah diwaktu dia terkena kewajiban. Dengan demikian, dia berhak menerima nafkah dari suaminya. Kasusnya sama dengan seorang istri yang melaksanakan puasa Ramadhan. Jika sang istri melakukan ihram sebelum tiba di sebuah tempat yang mana dia wajib melakukan *miqaat*, atau dia melakukan ihram sebelum waktu yang mana dia diwajibkan melakukan ihram, maka kasusnya sama dengan dia melaksanakan haji atau umrah yang hukumnya sunah, karena dengan melakukannya dengan cara demikian, dia telah meninggalkan sikap *tamkin* pada saat dia belum perlu melakukannya.

Pasal: Jika seorang istri melakukan i'tikaf, maka berdasarkan qiyas, hukumnya sama dengan dia melakukan perjalanan. Jika I'tikaf yang dilakukan sang istri tanpa izin suami, maka perilaku istri yang demikian dianggap nusyuz, karena dia keluar dari rumah sang suami tanpa izin suami untuk melakukan sesuatu yang tidak diwajibkan oleh syara'.

Jika sang istri melakukan I'tikaf atas izin suaminya, maka menurut Imam Al Kharqi: Sang suami tidak wajib memberinya nafkah. Menurut Al Qadhi: Sang suami wajib memberikan nafkah.

Jika seorang istri melaksanakan puasa Ramadhan, maka sang suami masih tetap berkewajiban memberikan istrinya nafkah, karena kewajiban puasa bersifat wajib *mudhayyaq* berdasarkan perintah syara'. Dalam puasa Ramadhan, sang suami tidak boleh melarang sang istri melakukannya, seperti disaat sang istri melaksanakan shalat wajib, karena sang suami juga ikut melaksanakan puasa Ramadhan bersama sang istri.

Jika sang istri melaksanakan puasa sunah, maka suami tetap berkewajiban memberikan nafkah, karena sang istri masih berada dibawah kekuasaan suaminya. Dalam arti, suami masih bisa melakukan hubungan seksual dengan istrinya setelah sang istri diperintah untuk membatalkan puasanya. Jika diperintah oleh suami untuk membatalkan puasanya, kemudian sang istri tidak mau, maka sang suami tidak wajib memberikan nafkah, karena sang istri telah meninggalkan sikap *tamkin* yang merupakan kewajibannya.

Jika seorang istri melaksanakan puasa nadzar yang waktu pelaksanaannya ditentukan dalam isi nadzar, menurut Al Qadhi: Sang suami tetap wajib memberikannya nafkah, karena Imam Ahmad menyebutkan dalam kitabnya bahwa sang suami tidak boleh melarang istrinya melakukan puasa nadzar yang sifatnya demikian. Jika nadzar tersebut dilakukan sebelum terjadinya akad nikah, atau nadzar tersebut atas izin sang suami, maka sang istri tetap berhak menerima nafkah, karena puasa nadzar tersebut telah menjadi kewajiban bagi sang istri sebelum dia menikah dengan suaminya. Atau dalam contoh yang kedua, nadzar tersebut atas izin sang suami.

Jika nadzar sang istri terjadi setelah dia menikah dan nadzar tersebut diakadkan tanpa izin sang suami, sang suami tidak wajib memberinya nafkah, karena dengan bersikap demikian, sang istri telah memangkas hak suami dalam melakukan hubungan badan, dan perilaku

yang demikian dilakukan sang istri atas keinginan dirinya sendiri, bukan karena diwajibkan atau disunahkan oleh agama.

Jika nadzarnya bersifat mutlak (tidak ditentukan waktu pelaksanaannya), atau puasa kifarat, kemudian sang istri melaksanakannya atas izin sang suami, maka sang suami tetap wajib menafkahinya, karena dalam kasus ini, sang istri melaksanakan kewajiban tersebut atas izin suaminya. Kasusnya sama dengan sang istri melaksanakan puasa yang waktunya telah ditentukan atas izin sang suami, meski tanpa izin sang suami. Menurut Al Qadhi: Sang suami tidak wajib memberinya nafkah, karena waktu pelaksanaannya bisa ditunda, karena kewajiban menunaikan nadzar puasa yang bersifat mutlak bersifat *ala taraakhi* (boleh ditunda pelaksanaannya), sementara hak suami bersifat *alal-faur* (tidak boleh ditunda). Demikian pula jika seorang istri melaksanakan qadha puasa Ramadhan dan waktu pelaksanaannya senggang (tidak mepet dengan waktu Ramadhan yang akan datang) maka kasusnya disamakan. Jika waktu pelaksanaannya sempit (tidak ada waktu lain karena sudah dekat dengan waktu puasa yang akan datang), maka sang suami tetap berkewajiban memberikan nafkah kepada istrinya, karena qadha puasa Ramadhan dengan kondisi yang demikian, sesuai dengan ketentuan syariat yang wajib dilaksanakan pada saat itu juga. Kasusnya sama dengan pelaksanaan puasa Ramadhan yang bukan qadha.

1396. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang suami menthalak istrinya dengan thalak ba`in yang mana sang suami tidak dapat rujuk dengan istrinya, maka sang suami tidak wajib menyediakan tempat tinggal bagi istrinya dan tidak wajib memberikan nafkah, kecuali jika sang istri sedang hamil."

Jika seorang suami menthalak istrinya dengan thalak ba`in, baik ba`in dengan sebab thalak tiga, dengan sebab khulu atau menjadi ba`in dengan sebab *fasakh* (pernikahannya dalam kacamata hukum dianggap batal), dan saat itu kondisi sang istri sedang hamil, maka sang suami tetap berkewajiban memberikan tempat tinggal dan nafkah untuk istrinya. Ketentuan yang demikian disepakati oleh para ulama (ijma'). Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6).

Dalam sebuah riwayat disebutkan, dikatakan kepada Fathimah binti Qais, *"Kamu tidak wajib diberi nafkah kecuali jika kamu sedang hamil."*[167] Sebab jika sang istri sedang hamil, berarti dia sedang mengandung anak suaminya. Oleh karena itu, sang suami wajib menafkahi sang anak. Dalam kondisi yang demikian, tidak mungkin menafkahi sang anak kecuali dengan memberikan nafkah kepada ibunya, sebagaimana sang suami wajib membayar upah penyusuan anaknya.

Jika seorang istri dithalak ba`in oleh suaminya dalam kondisi tidak sedang hamil, maka sang suami tidak wajib memberinya nafkah. Mengenai kewajiban memberikan tempat tinggal ada dua riwayat:

---

[167] Riwayat ini telah ditakhrij sebelumnya.

1. Suami wajib memberi istrinya nafkah. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Umar ﷺ , Ibnu Umar ﷺ , Ibnu Mas'ud ﷺ , Aisyah dan fuqaha Madinah yang tujuh, Imam Malik, serta Imam Asy-Syafi'i. Dasarnya adalah ayat di atas.
2. Suami tidak wajib memberi istrinya tempat tinggal dan tidak wajib memberinya nafkah. Ini merupakan pendapat zhahir madzhab Imam Ahmad. Pendapat ini dianut oleh Imam Ali ﷺ , Ibnu Abbas ﷺ , Jabir Thawus, Al Hasan, Ikrimah, Maimun bin Mahran, Ishaq, Abu Tsaur dan Daud.

   Kebanyakan ulama Irak menyatakan bahwa sang suami wajib memberikan nafkah dan menyediakan tempat tinggal. Pendapat ini dinyatakan oleh Ibnu Syabramah, Ibnu Abi Laila, Imam Tsauri, Al Hasan bin Shalih, Imam Abu Hanifah dan para sahabatnya, Al Batti dan Al Anbari. Karena pendapat yang demikian diriwayatkan dari Umar ﷺ dan Ibnu Mas'ud ﷺ. Sebab, status wanita tersebut adalah wanita yang dithalak oleh suaminya. Oleh karena itu, sang suami wajib memberikan nafkah dan menyediakan tempat tinggal, sama dengan kewajiban sang suami terhadap istrinya yang dia thalak raj'i. Mereka menolak berita Fathimah binti Qais tentang riwayat dari Umar ﷺ bahwa beliau berkata, "Kami tidak akan menolak kitab Tuhan kami dan Sunnah Rasul kami hanya karena pernyataan seorang wanita."[168] Aisyah ﷺ mengingkarinya dan Sa'id bin Al Musayyab menakwilnya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Fathimah binti Qais, bahwa suaminya telah menthalaknya dan saat itu sang suami sedang tidak ada di tempat. Kemudian sang suami mengirim wakilnya menemui Fathimah dengan membawa gandum dan dia pun memarahinya. Kemudian dia (suaminya atau utusan suaminya) berkata,

---

168 HR. Abu Daud (Pembahasan: Thalak, 2/2291) dengan sanad yang *shahih.*

"Demi Allah, sesungguhnya kami tidak memiliki kewajiban apa-apa terhadapmu." Kemudian Fathimah datang menemui Rasulullah ﷺ dan meceritakan kondisi yang dialaminya. Mendengar kisahnya, Rasulullah ﷺ bersabda,

لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِ نَفَقَةٌ وَلاَ سُكْنَى.

"Kamu tidak wajib diberikan nafkah dan tempat tinggal olehnya (sang suami yang menthalaknya)." Kemudian Fathimah diperintahkan untuk menetap di rumah Ummu Sukyari. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[169]

Dalam lafazh yang lain disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

انْظُرِي يَا ابْنَةَ قَيْسٍ إِنَّمَا النَّفَقَةُ لِلْمَرْأَةِ عَلَى زَوْجِهَا مَا كَانَتْ لَهُ عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْهَا الرَّجْعُ فَلاَ نَفَقَةَ وَلاَ سُكْنَى.

"Perhatikan wahai anak wanita Qais, sesungguhnya nafkah diberikan kepada wanita thalak raj'i oleh suaminya. Jika sang suami tidak punya hak untuk rujuk (kembali), maka tidak ada nafkah dan tempat tinggal untuk sang istri." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Al Atsram, Al Humaidi dan ulama yang lain.[170]

Ibnu Abdil Barr berkata berdasarkan jalur periwayatan Al Hujjah bahwa apa yang dikatakan oleh Imam Ahmad dan ulama-ulama yang mengikutinya adalah pendapat yang lebih *shahih* dan memiliki dalil lebih kuat. Sebab, hal yang demikian secara jelas dinyatakan oleh Rasulullah

---

169 Hadits telah ditakhrij sebelumnya.
170 Hadits ini telah ditakhrij sebelumnya.

ﷺ. Tidak ada yang boleh membantah atau mengingkarinya kecuali berdasarkan sesuatu yang juga berasal dari Rasulullah ﷺ, karena Rasulullah ﷺ adalah manusia yang diberikan perintah oleh Allah ﷻ untuk memberikan penjelasan tentang apa yang dikehendaki Allah ﷻ. Tidak ada yang dapat menolak penjelasan beliau. Sebab, sebagaimana diketahui secara umum bahwa beliau adalah manusia yang paling tahu tentang firman Allah ﷻ,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6).

Mengenai pernyataan Umar رضي الله عنه dan orang-orang yang memiliki pemahaman senada (wanita yang dithalak ba`in dalam kondisi tidak hamil berhak mendapatkan tempat tinggal), ketentuan yang demikian tidak disetujui oleh Imam Ali رضي الله عنه dan Ibnu Abbas رضي الله عنه dan mereka yang memiliki pemahaman yang sama dengan keduanya. Hujjah atau dalil yang ada mendukung pemahaman mereka (Imam Ali رضي الله عنه , Ibnu Abbas رضي الله عنه dan mereka yang senada dengan keduanya). Seandainya tidak ada seorangpun di kalangan sahabat yang mengingkarinya, tetap saja pernyataan yang demikian ditolak, sebab bertentangan dengan pernyataan Rasulullah ﷺ. Karena pernyataan Rasulullah ﷺ adalah hujjah yang harus diikuti oleh Umar رضي الله عنه dan yang lainnya. Oleh karena itu, pernyataan Umar رضي الله عنه, "Kami tidak akan meninggalkan kitab Tuhan kami dan sunnah Rasul kami hanya karena perkataan seorang wanita,"

adalah riwayat yang tidak sah. Imam Ahmad mengingkari riwayat yang demikian. Jika demikian isi riwayatnya, tidak mungkin. Akan tetapi yang dikatakan oleh Umar ؓ adalah, "Kami tidak akan menerima pernyataan seorang wanita dalam urusan agama kami." Pernyataan yang demikian bertentangan dengan ijma' yang menyatakan bahwa dalam bidang periwayatan, pernyataan seorang wanita dapat diterima. Bagaimana mungkin sesuatu dapat dijadikan sebagai hujjah, jika ia yang bertentangan dengan ijma', ditolak oleh sunnah dan bertentangan dengan pendapat ulama dari kalangan sahabat.

Ismail bin Ishaq mengatakan: Kami tahu, Umar ؓ tidak akan berkata, "Kami tidak akan meninggalkan apa yang ada dalam kitab Tuhan." Kecuali karena sesuatu yang memang ada di dalam kitab Tuhan. Yang ada dan tertera dalam kitab suci adalah bahwa seorang wanita yang dithalak suaminya berhak mendapatkan nafkah jika dia hamil.

وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6). Mengenai wanita yang dithalak dan kondisinya tidak hamil, maka dia tidak wajib diberi nafkah. Sebab, syarat si wanita menerima nafkah sebagaimana dijelaskan dalam kitab suci adalah kondisinya sedang hamil.

Imam Abu Daud dan ulama yang lain meriwayatkan lengkap dengan sanad mereka bahwa Ibnu Abbas ؓ berkata, "Kemudian Rasulullah ﷺ memisahkan keduanya (suami istri yang saling mengutuk) dan menetapkan bahwa sang istri tidak wajib diberi tempat tinggal dan tidak wajib diberi makanan pokok."[171]

---

[171] Riwayat ini telah ditakhrij sebelumnya.

Sebab dengan terjadinya hal yang demikian, sang wanita menjadi haram bagi suaminya. Oleh karena itu dia tidak wajib diberi nafkah dan tidak wajib disediakan tempat tinggal, seperti kasus *mula'anah* dan *ajnabiyyah*. Ini berbeda dengan kasus wanita yang dithalak raj'i.

Wanita yang dithalak raj'i wajib diberi nafkah dan disediakan tempat tinggal karena ketentuan yang tertera dalam ayat Al Qur`an, hadits dan ijma', karena dengan status thalaknya yang *raj'i*, maka wanita tersebut masih istri suami yang menceraikannya, karena wanita tersebut bisa dithalak, di-*li'an* dan di-*zhihar*.

Pasal: Mengenai kasus wanita yang melakukan li'an, dia tidak wajib diberi nafkah dan juga tidak wajib disediakan tempat tinggal. Ketentuan ini berlaku jika wanita tersebut tidak sedang hamil. Demikian pula jika wanita tersebut hamil, namun sang suami tidak mengakui kehamilannya, ini jika kita beranggapan bahwa sang bayi menerima penafian tersebut atau kita beranggapan bahwa bayi tersebut dinafikan karena terputusnya tali pernikahan. Jika kita beranggapan bahwa bayi tersebut tidak ternafikan dengan penafian sang suami atau sang suami tidak melakukan penafian, dan kita beranggapan bahwa bayi tersebut dinasabkan kepada suami ibunya yang melakukan *li'an*, maka sang istri wajib diberi nafkah dan disediakan tempat tinggal, karena itu semua dilakukan untuk bayi yang dikandung atau untuk sang ibu karena dia sedang mengandung. Kasusnya sama dengan kasus wanita yang dithalak ba`in oleh suaminya.

Jika sang suami tidak mengakui bayi yang dikandung adalah benihnya, lalu sang ibu yang menafkahinya dan sang ibu tinggal tanpa didampingi suaminya, kemudian dia menyusui sang bayi. Dalam kasus yang demikian, jika setelah itu sang suami mengakui bahwa bayi tersebut benih darinya, maka sang bayi dinasabkan kepadanya. Dalam

kondisi yang demikian, sang suami wajib memberikan nafkah dan membayar sewa tempat tinggal dan biaya penyusuan, karena sang istri melakukan semua itu berdasarkan landasan bahwa sang bayi tidak punya ayah. Jika setelah itu, ternyata ada ayahnya, maka sang ayah wajib menanggung biaya kehidupan sang bayi. Dengan demikian, sang ibu berhak menuntut biaya yang telah dia keluarkan kepada ayah dari anak yang dikandung dan dirawatnya.

Jika ada yang beranggapan bahwa nafkah yang diberikan karena kehamilan bersifat nafkah *aqarib* dan nafkah yang demikian setelah berjalannya waktu tidak bisa dituntut kembali, maka bagaimana mungkin lelaki tersebut dituntut suatu kewajiban yang telah gugur?

Jawaban kami adalah bahwa nafkah tersebut diberikan untuk sang ibu karena bayi yang dikandungnya. Oleh karena itu, nafkah yang demikian tidak menjadi gugur dengan berjalannya waktu. Kasusnya sama dengan nafkah yang diberikan untuk sang istri semasa hidupnya. Jika kita terima pendapat yang menyatakan nafkah tersebut diberikan untuk bayi yang dikandung, namun tetap saja pemberiannya melalui sang ibu yang mengandungnya. Dengan demikian, pemberian tersebut masih berhubungan dengan hak sang ibu. Dengan demikian, nafkah yang bersifat demikian tidak menjadi gugur dengan berjalannya waktu.

Pasal: Mengenai hukum wanita yang sedang menjalani iddah wafat, jika wanita tersebut tidak dalam kondisi hamil, maka dia tidak wajib diberi nafkah dan tidak wajib disediakan tempat tinggal, karena tali pernikahan telah terputus. Jika kondisi wanita yang menjalani iddah wafat tersebut sedang hamil, dalam kasus yang demikian ada dua riwayat:

1. Wanita tersebut wajib diberi nafkah dan disediakan tempat tinggal, karena dia sedang mengandung bayi suaminya yang

telah meninggal dunia. Oleh karena itu, dia berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal. Kasusnya sama dengan wanita yang dithalak dalam kondisi hamil.

2. Wanita tersebut tidak wajib diberi nafkah dan tidak wajib disediakan tempat tinggal, karena harta yang ditinggalkan sang suami telah menjadi harta waris. Nafkah wanita yang hamil diberikan untuk sang bayi yang dikandung atau untuk si ibu karena dia sedang mengandung, dan hal yang demikian bukan kewajiban ahli waris. Sebab, jika mayit memiliki harta peninggalan, maka nafkah sang bayi yang dikandung diambil dari bagiannya atas harta waris. Jika sang mayit tidak memiliki harta peninggalan, maka ahli waris mayit tidak berkewajiban menafkahi bayi yang dikandung sang istri mayit. Sebagaimana kasus tidak wajibnya mereka memberikan nafkah setelah sang istri melahirkan. Menurut Al Qadhi riwayat ini benar.

Pasal: Apakah nafkah yang diberikan kepada wanita hamil diperuntukkan untuk sang ibu karena dia sedang mengandung atau untuk bayi yang sedang dikandungnya?

Dalam masalah ini ada dua riwayat:

1. Nafkah tersebut wajib diberikan untuk bayi yang dikandungnya. Pendapat ini dipilih oleh Imam Abu Bakar, karena nafkah tersebut diwajibkan karena adanya bayi di rahim sang ibu. Dan kewajiban tersebut menjadi gugur dengan lahirnya bayi tersebut. Ini menunjukkan bahwa nafkah tersebut diberikan karena bayi yang dikandung.
2. Nafkah tersebut merupakan hak sang ibu karena dia sedang mengandung bayi, karena dalam kondisi ekonomi yang lapang ataupun sempit, nafkah tersebut tetap wajib diberikan. Nafkah tersebut tidak menjadi gugur dengan berjalannya waktu.

Kasusnya sama dengan nafkah sang ibu dimasa hidupnya ayah sang bayi.

Dalam masalah ini, Imam Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat, seperti dua riwayat yang telah disebutkan. Perbedaan dalam memandang untuk siapakah nafkah tersebut diberikan menghasilkan perbedaan pendapat dalam beberapa permasalahan *furu'* (cabang). Diantaranya:

1. Jika wanita yang dithalak dan sedang hamil tersebut statusnya adalah budak, dan kita beranggapan bahwa nafkah tersebut diberikan untuk bayi yang dikandungnya, maka nafkah tersebut menjadi tanggungan tuannya, karena bayi tersebut adalah milik sang tuan. Jika nafkah tersebut untuk sang ibu yang sedang hamil, maka nafkahnya menjadi kewajiban sang suami, karena suamilah yang wajib menafkahi sang istri.

   Jika suaminya berstatus sebagai budak, dan kita berpendapat bahwa nafkah tersebut untuk bayi yang dikandung, maka sang suami yang budak tidak wajib menafkahi, karena budak tersebut tidak wajib menafkahi anaknya. Jika kita beranggapan bahwa nafkah tersebut untuk sang istri, maka nafkahnya menjadi tanggung jawab sang suami yang berstatus budak.
2. Jika wanita tersebut hamil hasil dari pernikahannya yang bersifat *fasid* (rusak), atau hasil dari hubungan badan yang bersifat syubhat; jika kita beranggapan bahwa nafkah tersebut untuk bayi yang dikandung, maka yang wajib memberikan nafkah adalah suami atau orang yang berhubungan dengannya, karena anak yang dikandung adalah anaknya. Oleh karena itu, dialah (suami atau orang yang berhubungan badan dengannya) yang wajib memberikan nafkah. Kasusnya sama dengan kewajiban memberikan nafkah kepada sang anak setelah dilahirkan.

Jika kita beranggapan bahwa nafkah tersebut untuk sang ibu yang sedang hamil, maka si wanita tidak berhak menerima nafkah, karena status wanita tersebut bukanlah istri.

3. Jika seorang wanita melakukan perbuatan nusyuz dan dalam kondisi hamil, jika kita beranggapan bahwa nafkah tersebut untuk bayi yang ada di rahimnya, maka nafkah untuk si istri tidak gugur. Sebab, nafkah untuk sang anak tidak menjadi gugur akibat perbuatan ibunya yang nusyuz. Jika kita beranggapan bahwa nafkah tersebut untuk sang istri yang sedang mengandung, maka sang istri tidak berhak menerima nafkah, sebab dia berlaku nusyuz.

Pasal: Jika seorang wanita yang dithalak suaminya sedang dalam kondisi hamil, maka sang suami wajib memberinya nafkah setiap hari, sebagaimana sang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya yang dithalak raj'i.

Imam Asy-Syafi'i dalam salah satu diantara dua pendapatnya berpendapat bahwa sang suami tidak wajib memberikan nafkah kepada istrinya tersebut hingga sang istri melahirkan, karena kepastian hidupnya sang bayi belum pasti. Oleh karena itu, haknya dalam masalah waris ditangguhkan. Pendapat yang demikian bertentangan dengan firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6). Dalam ayat ini ditetapkan bahwa wanita yang dithalak dalam kondisi sedang hamil wajib diberikan nafkah. Oleh karena itu, suaminya wajib memberi nafkah tersebut, sebagaimana

sang suami wajib memberi nafkah untuk istrinya yang sedang menjalani iddah thalak *raj'i*. Pendapat yang mereka usung ini tidak benar. Sebab, kehamilan bisa ditetapkan berdasarkan tanda-tanda yang terlihat secara zhahir. Tanda yang demikian berlaku dalam masalah nikah, hadd, qishash, batalnya penjualan budak. Dengan demikian, tanda bisa dijadikan sebagai alat untuk memastikan. Kasus nafkah tidak bisa disamakan dengan kasus warisan. Dalam masalah waris, kehamilan tidak bisa dijadikan patokan bahwa bayi yang ada di dalam rahim berhak mendapatkannya hingga bayi tersebut dilahirkan dan menangis. Tanda kehidupan yang demikian tidak terwujud ketika bayi masih ada di dalam rahim, karena kita tidak mengetahui dengan yakin kondisi bayi di dalam rahim dan keberhakannya atas warisan yang ditinggalkan. Ini berbeda dengan masalah yang sedang kita bahas, karena nafkah wajib diberikan ketika wanita tersebut hamil.

Dengan demikian, jika sang wanita mengaku sedang hamil dan pengakuannya diterima oleh sang suami, lalu sang suami memberikannya nafkah. Dalam kasus yang demikian, jika ternyata wanita tersebut memang sedang hamil, berarti suami telah melaksanakan kewajibannya yang menjadi hak sang istri, yaitu memberinya nafkah. Jika ternyata sang istri tidak hamil, maka sang suami berhak meminta kembali apa yang telah dia berikan sebagai nafkah. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini, apakah sang suami memberikan nafkah berdasarkan keputusan hakim atau yang lainnya, baik disyaratkan dia diberi nafkah atau tidak disyaratkan. Sementara itu ada riwayat yang mengatakan bahwa sang suami tidak boleh meminta kembali nafkah yang telah dia berikan. Pendapat *shahih* adalah bahwa sang suami berhak meminta kembali apa yang telah dia berikan sebagai nafkah, karena dia melakukannya atas dugaan bahwa itu memang menjadi kewajibannya. Jika ternyata bukan merupakan kewajiban sang suami, maka dia berhak meminta kembali apa yang telah dia keluarkan.

Kasusnya sama dengan seseorang (A) yang memberikan uang kepada orang lain (B) dengan dugaan bahwa si (A) punya utang kepada si (B). Jika ternyata si (A) tidak memiliki utang, maka dia berhak meminta kembali apa yang telah dia berikan kepada si (B).

Jika sang suami menyatakan bahwa istrinya tidak sedang hamil, maka pemecahannya adalah dengan meminta kepada beberapa wanita yang dapat dipercaya untuk melakukan penilaian. Setelah itu, pendapat merekalah yang dijadikan sebagai patokan. Pendapat seorang wanita juga bisa dijadikan sebagai patokan, jika wanita tersebut dapat dipercaya dan memiliki keahlian dalam bidang menilai hamil atau tidaknya seorang wanita, karena dia bersaksi dalam kasus yang tidak bisa disaksikan laki-laki. Kasusnya sama dengan kasus bayi yang menyusu kepada seorang wanita yang bukan ibunya.

Pasal: Dalam pernikahan yang dihukumi *fasid*, maka sang suami tidak wajib memberikan nafkah kepada istrinya, karena pada hakikatnya, antara kedua orang tersebut tidak terikat oleh tali pernikahan yang *shahih*.

Jika sang suami menthalak wanita yang dinikahinya dengan status nikah yang *fasid*, atau keduanya dipisahkan secara paksa, jika itu terjadi sebelum terjadinya hubungan badan diantara keduanya, maka sang istri tidak wajib menjalani masa iddah.

Jika itu terjadi (penthalakan) setelah terjadinya hubungan badan, maka sang istri wajib menjalani masa iddah. Meski demikian, sang suami tidak wajib memberinya nafkah dan tidak wajib menyediakan tempat tinggal. Ketentuan yang demikian berlaku jika sang istri tidak hamil. Sebab, itu tidak wajib sebelum terjadinya penthalakan, terlebih lagi setelah dithalak. Jika sang istri sedang hamil, maka ketetapan hukumnya seperti yang telah kami jelaskan. Jika kita beranggapan bahwa dia

berhak menerima nafkah jika sedang hamil, maka dia berhak menerima itu sebelum perpisahan, karena jika sebelum *tafriq* (pemisahan) saja dia berhak menerima, terlebih lagi setelah terjadinya perpisahan. Jika suami memberikan nafkah kepada sang istri; baik itu dilakukan sebelum atau sesudah terjadinya perpisahan, maka sang suami tidak berhak meminta kembali apa yang telah dia berikan. Sebab, jika dia tahu bahwa pemberian tersebut hukumnya tidak wajib, berarti sang suami memberikannya atas dasar sukarela. Jika sang suami tidak mengetahui bahwa itu tidak wajib, berarti sang suami telah bersikap ceroboh. Kasusnya sama dengan sang suami memberikan nafkah kepada seorang wanita yang bukan istrinya.

Setiap wanita yang menjalani iddah karena terjadinya hubungan badan dalam pernikahan yang tidak *shahih*, seperti wanita yang melakukan persetubuhan syubhat atau yang lainnya, jika sang laki-laki mengakui nasab anak yang dilahirkan, maka status sang wanita disamakan dengan wanita yang disetubuhi berdasarkan pernikahan yang *fasid*. Jika anak tersebut tidak dinasabkan kepada ayahnya, maka statusnya seperti orang yang berzina. Maksudnya, sang laki-laki tidak wajib memberikan nafkah, baik wanita yang disetubuhinya hamil atau tidak, karena diantara kedua orang tersebut tidak ada hubungan pernikahan dan antara sang laki-laki dengan bayi juga tidak ada hubungan nasab.

1397. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang wanita meng-*khulu* suaminya dan sang wanita membebaskan suami dari tanggung jawab terhadap bayi yang dikandungnya, maka sang suami tidak wajib menafkahi istri dan anaknya hingga sang ibu menyapih anak tersebut."

Jika sang istri meng-*khulu* suaminya dan tidak membebaskan sang suami dari tanggung jawab terhadap bayi yang dikandungnya,

maka sang suami wajib menafkahi istrinya, seperti kewajiban menafkahi wanita yang dithalak tiga dalam kondisi hamil, karena bayi yang dikandung adalah anak suami tersebut dan nafkah sang anak menjadi kewajibannya.

Jika sang istri membebaskan suami dari kewajiban terhadap bayi yang dikandungnya dan itu dijadikan sebagai imbalan *khulu'*, maka kebijakan istri yang demikian hukumnya sah. Baik dijadikan sebagai *iwadh* secara keseluruhan atau hanya dijadikan sebagai sebagian *iwadh* dalam *khulu'*. Telah kami jelaskan dalam masalah *khulu'*. Kewajiban suami dalam memberi nafkah menjadi gugur hingga sang ibu menyapih bayinya. Ketentuan ini berlaku jika sang istri telah membebaskan suaminya dari biaya kehamilan atau sang istri memutlakkan pembebasan tersebut, karena pembebasan secara mutlak difahami dengan pemahaman selama sang istri berhak menerima *iwadh* dimasa tersebut. Masa tersebut adalah masa kehamilan dan menyusui, karena jika sesuatu disebutkan secara mutlak, maka pembatasannya dilakukan berdasarkan *urfi* (adat kebiasaan).

Jika terjadi perbedaan pendapat mengenai masa penyusuan, maka yang dijadikan patokan adalah masa *haulain* (dua tahun) sebagaimana disebutkan di dalam Al Qur`an,

وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ

"Dan menyapihnya dalam dua tahun." (Qs. Luqmaan [31]: 14). Dalam ayat yang lain Allah ﷻ berfirmnan,

وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ

"Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan." (Qs.

Al Baqarah [2]: 233). Kemudian masih dalam ayat yang sama, Allah ﷻ berfirman,

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

"Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya...." (QS, Al-Baqarah; 233).

Ayat ini menunjukkan bahwa tidak boleh melakukan penyapihan sebelum bayi berusia dua tahun kecuali berdasarkan hasil musyawarah dan dilakukan atas dasar sama-sama ridha.

Jika keduanya menetapkan batasan pembebasan dari kewajiban tersebut dengan ketentuan selama hamil atau selama satu tahun atau dengan pembatasan yang sejenis, maka pembebasan tersebut berlaku sesuai dengan masa yang telah ditetapkan. Dan kebijakan yang demikian lebih bagus, karena penentuan yang demikian bersifat pasti dan memperkecil ruang terjadinya perbedaan pendapat. Jika sang istri menyatakan pembebasan tersebut selama dia hamil, maka pembebasan berlaku sesuai dengan masa yang telah disebutkan.

Al Qadhi berpendapat bahwa dianggap sahnya hukum wanita meng-*khulu'* suaminya dengan imbalan sang suami dibebaskan oleh si wanita menanggung biaya kehamilan, sebab sang wanita yang hamil dianggap sebagai pemilik dari nafkah tersebut, karena dialah yang memegang dan menggunakannya. Selama hamil, wanita tersebutlah yang memberi makan untuk anaknya. Setelah melahirkan, sang wanita berhak mendapatkan upah dari kerja menyusui sang bayi. Dia berhak menggunakan upah tersebut sesuai dengan keinginannya. Dengan demikian nafkah tersebut menjadi miliknya. Oleh karena itu, nafkah tersebut (nafkah selama hamil dan upah menyusui) sah dijadikan sebagai *iwadh* (pengganti pembayaran dalam *khulu'*). Mengenai nafkah yang

lain, seperti baju bayi, minyak keperluan bayi dan yang sejenis tidak dapat dijadikan sebagai *iwadh* dalam akad *khulu', karena* itu semua bukan milik si wanita.

1398. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang suami tidak wajib memberi nafkah kepada istrinya yang bersikap nusyuz. Jika sang suami memiliki anak dari istri yang nusyuz tersebut, maka sang suami wajib memberikan kepada sang istri nafkah untuk anaknya."

Arti nusyuz adalah ketidakpatuhan istri kepada suaminya dalam hal-hal yang menjadi kewajiban istri berdasarkan akad nikah yang terjadi. Arti dasarnya adalah *al irtifaa'*, yaitu merasa tinggi. Diambil dari kata *an-nasyzu*, yaitu tempat yang tinggi. Wanita yang nusyuz berarti dia telah bersikap tinggi hingga tidak mau mematuhi suaminya. Oleh karena itu, wanita yang bersikap demikian disebut dengan istilah *naasyiz* (wanita yang nusyuz).

Jika seorang istri tidak mau melayani suaminya di tempat tidur, sang istri keluar dari rumah suaminya tanpa izin sang suami, atau tidak mau diajak pindah ke rumah lain yang serupa (fasilitasnya), atau dia tidak mau ikut suaminya yang akan melakukan perjalanan; dalam kasus-kasus yang demikian, sang suami tidak wajib memberikan nafkah dan tidak wajib menyediakan tempat tinggal untuk istrinya. Ketentuan yang demikian merupakan pendapat umum para ulama. Diantara mereka yang berpendapat demikian adalah As-Sya'bi, Hamad, Imam Malik, Imam Al Auza'i, Imam Asy-Syafi'i dan para ulama ahli ra'yi serta Imam Abu Tsaur. Namun menurut Imam Al Hakam: Dalam kasus yang demikian, sang suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya. Imam Ibnu Al Mundzir berkata, "Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun ulama yang berpendapat demikian kecuali Imam Al Hakam. Nampaknya beliau mendasari pendapatnya dengan ketentuan hukum

bahwa meski sang wanita bersikap nusyuz, dia tetap berhak mendapatkan maharnya. Demikian juga dalam masalah nafkah."

. Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa nafkah yang diberikan sang suami adalah imbalan atas sikap *tamkin*-nya (bersedia dan siap melayani suami) sang istri. Dalilnya adalah, suami tidak wajib memberikan nafkah kepada istrinya sebelum sang istri menyerahkan dirinya kepada sang suami. Jika sang suami tidak memberikan nafkah, maka sang istri boleh bersikap tidak *tamkin* dan jika sang istri bersikap tidak *tamkin*, maka sang suami tidak wajib memberikan nafkah. Kasusnya sama dengan sebelum terjadinya hubungan badan.

Permasalahan ini berbeda dengan permasalahan mahar. Timbulnya kewajiban memberikan mahar karena terjadinya akad nikah. Oleh karena itu, jika sebelum terjadinya hubungan badan salah seorang diantara keduanya meninggal dunia, maka yang wajib ditunaikan adalah mahar.

Jika seorang suami mendapatkan anak dari pernikahannya dengan istrinya yang nusyuz, maka sang suami wajib memberikan nafkah untuk anaknya, karena menafkahi anak adalah kewajibannya. Dan kewajiban tersebut tidak menjadi gugur akibat sikap nusyuznya sang istri. Kasusnya sama dengan menafkahi anak yang sudah besar. Sang suami wajib memberikan nafkah untuk anaknya kepada istrinya yang nusyuz, jika istri tersebut masih menyusui atau masih mengasuh sang anak. Sang suami juga wajib menyerahkan upah menyusui kepada istrinya, karena upah menyusui adalah milik sang istri, sebagai balasan atas pelayanannya terhadap sang anak, bukan balasan atas kesediaannya melakukan hubungan seksual. Oleh karena itu, meski sang suami tidak dapat melakukan hubungan seksual dengan istrinya, upah menyusui harus tetap dibayarkan oleh sang suami.

Pasal: Jika seorang suami tidak wajib memberikan nafkah untuk istrinya yang nusyuz, lalu jika sang istri berhenti dari sikap nusyuznya dan sang suami ada di rumah, maka sang suami wajib memberikan nafkah kepada sang istri, karena sang istri sudah meninggalkan perbuatan yang menyebabkan sang suami tidak terkena kewajiban memberikannya nafkah dan sang istri sudah kembali bersikap *tamkin*.

Jika disaat istri meninggalkan sikap nusyuz sang suami sedang tidak ada di rumah (bepergian jauh), maka kewajiban memberikan nafkah tersebut baru timbul ketika suami sudah kembali ke rumah untuk menerima penyerahan diri sang istri atau penyerahan tersebut diterima oleh wakil sang suami atau ditetapkan oleh hakim setelah melewati masa *imkan* (waktu yang ditempuh oleh suami kembali ke rumah).

Jika seorang istri murtad, maka sang suami tidak wajib memberikannya nafkah. Namun jika sang istri kembali ke agama Islam, maka sang suami kembali wajib memberikan nafkah kepada istrinya, sejak sang istri kembali ke pada Islam, karena ketidakwajiban tersebut menjadi terhenti dengan sebab keluarnya sang istri dari agama Islam. Jika dia kembali ke Islam, maka kewajiban tersebut pun timbul kembali.

Dalam kasus istri yang nusyuz, kewajiban memberikan nafkah menjadi gugur ketika sang istri tidak mau mematuhi sang suami atau sang istri tidak besikap *tamkin*. Jika sang istri meninggalkan perilakunya yang tidak patuh dan kembali bersikap *tamkin*, maka sang suami kembali wajib menafkahinya. Kepatuhan tersebut dan sikap *tamkin* sang istri tidak mungkin terwujud disaat sang suami sedang berada dalam perjalanan. Oleh karena itu, jika seorang istri berusaha melakukan penyerahan diri kepada suaminya sebelum terjadinya hubungan badan di saat sang suami sedang tidak ada di rumah (sedang pergi jauh), maka sang suami tidak wajib memberikannya nafkah. Demikian pula ketentuan yang berlaku dalam kasus ini.

Bab
Siapakah Yang Berhak Mengasuh Anak Yang Masih Kecil

Memelihara dan mengasuh anak yang masih kecil dan mengasuhnya adalah satu kewajiban, karena seorang anak yang masih kecil akan binasa jika dibiarkan hidup sendiri. Oleh karena itu, seorang anak wajib diasuh untuk menghindarkan dirinya dari kebinasaan. Selain mengasuh, kewajiban yang lainnya tehadap anak adalah memberikannya nafkah. Nafkah tersebut berhubungan dengan hak seorang anak terhadap kerabatnya, karena dalam pengasuhan terdapat wilayah atas anak dan hak yang harus dipenuhi terhadap anak, sama dengan hak anak hilang yang dipungut oleh seseorang.

Seorang anak yang masih kecil dan seorang yang idiot tidak memiliki hak untuk mengasuh, karena keduanya tidak memiliki kemampuan untuk memelihara dan mengasuh. Sebaliknya, justru keduanyalah yang memerlukan pemeliharaan dan pengasuhan.

Seorang yang fasik (seorang muslim yang melakukan dosa besar atau seorang muslim yang terus-menerus melakukan dosa kecil) juga tidak memiliki hak untuk mengasuh, karena dengan kondisinya yang demikian, dia tidak dapat dipercaya dalam melakukan kewajibannya mengasuh anak. Dan sang anak tidak boleh mendapatkan pengasuhan dari orang yang bersifat demikian, karena seorang anak akan meniru cara kehidupan orang yang mengasuhnya.

Seorang yang berstatus sebagai budak juga tidak berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Atha, Imam Tsauri, Imam Asy-Syafi'i dan para ulama ahli ra'yi. Jika kasusnya adalah seorang laki-laki merdeka memiliki anak dari pernikahannya dengan seorang budak wanita, dalam kasus

yang demikian, menurut Imam Malik: Sang wanita yang berstatus budak tersebut lebih berhak mengasuh sang anak. Kecuali jika wanita tersebut dijual oleh tuannya. Dalam kasus yang demikian, maka sang ayah lebih berhak mengasuhnya. Meski dengan statusnya sebagai budak, wanita tersebut lebih berhak mengasuh anaknya, karena kasih sayang yang ada dalam dirinya terhadap sang anak, seperti kasih sayang seorang wanita merdeka terhadap anaknya.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah sang wanita yang berstatus budak tidak memiliki manfaat atas *kafalah* (beban) tersebut, sebab status sang budak adalah milik tuannya. Oleh karena itu, dia tidak berhak mengasuh anaknya.

Orang yang kafir juga tidak memelihara dan mengasuh anak yang muslim. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Sawwar dan Imam Al Anbari. Imam Ibnu Al Qasim dan Abu Tsaur serta para ulama ahli ra'yi berpendapat bahwa seorang yang kafir berhak mengasuh anak yang muslim. Dalil mereka adalah sebuah riwayat dari Al Humaid bin Ja'far dari ayahnya, dari kakeknya yang bernama Rafi' bin Sinan bahwa ketika Rafi' masuk Islam, istrinya tetap memilih berada dalam kekafiran. Kemudian istrinya datang menemui Nabi ﷺ dan berkata, "Anak wanita itu adalah anakku yang sudah disapih." Dan Rafi juga berkata, "Anak wanita itu adalah anakku." Kemudian Nabi ﷺ bersabda, *"Duduklah kamu Rafi' di sebelahnya dan duduklah kamu (istri Rafi') di sebelah bagian yang lain, dan panggillah anak wanita tersebut oleh kalian berdua."* Ketika keduanya memanggil, ternyata sang anak menoleh dan menuju ke arah ibunya. Saat itu Rasulullah ﷺ berdoa, *"Ya Allah, berilah hidayah kepada anak wanita tersebut."* Selesai Nabi ﷺ berdoa, sang anak wanita

menoleh dan berpaling menuju ayahnya. Kemudian sang ayah mengambil anaknya.[172]

Dalil kami yang lain adalah bahwa *hadhanah* (pengasuhan) bersifat wilayah (kekuasaan dalam mengurus). Oleh karena itu, seorang yang kafir tidak berhak mengasuh bayi yang muslim. Kasusnya sama dengan wilayah (perwalian/penguasaan) dalam pernikahan dan wilayah atas harta, karena jika orang fasik tidak boleh mengasuh bayi yang muslim, terlebih lagi orang yang kafir. Di sisi lain, madharat yang timbul dari pengasuhan orang kafir atas bayi yang muslim lebih banyak dibandingkan madharat yang timbul dari pengasuhan yang dilakukan orang fasik. Dengan pengasuhannya, orang kafir akan memberikan pengaruh yang sangat buruk. Dia akan berusaha memasukkan nilai-nilai keyakinannya ke dalam diri sang anak yang muslim, membiasakan kebiasaan-kebiasaannya dan lain-lain yang semuanya akan merusak pribadi seorang anak yang muslim. Dari sekian banyak madharat yang akan ditanggung seorang bayi muslim, inilah madharat terbesar. Pengasuhan bertujuan untuk kebaikan seorang anak. Oleh karena itu, sesuatu yang dikhawatirkan merusak dan memberikan madharat kepada sang anak harus dihindari.

Mengenai hadits yang dijadikan sebagai alasan, sesungguhnya hadits tersebut diriwayatkan dengan redaksi yang tidak demikian. Para ulama ahli hadits tidak men-*shahih*-kannya, sebab banyak kritikan terhadap sanadnya. Dalam komentarnya, Imam Ibnu Al Mundzir berkata, "Nampaknya, Rasulullah ﷺ sudah mengetahui bahwa pada akhirnya, sang anak wanita yang diperebutkan akan memilih ayahnya ketika dia dipanggil oleh sang ayah. Dengan demikian hal yang demikian berlaku khusus bagi Nabi ﷺ."

---

[172] HR. Abu Daud dalam *Sunan*-nya (Pembahasan: Thalak, 2/273) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (5/446) dan sanadnya *shahih*.

Jika seseorang ayah berstatus ½ budak, dan diantara dirinya dengan sang tuan tidak ada kesepakatan, maka sang ayah tidak memiliki hak untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan, karena dengan kondisinya yang demikian, sang ayah tidak memiliki kemampuan untuk melakukannya, karena manfaat yang dimilikinya terbagi antara dirinya dengan sang tuan. Jika ada kesepakatan persetujuan antara sang budak dengan tuannya, berdasarkan qiyas perkataan Imam Ahmad, sang budak berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan dalam hari-hari yang dimilikinya. Dalam kaidahnya, Imam Ahmad berkata, "Sesuatu yang bisa terbagi, maka ia dapat dibagi sesuai dengan persentase pembagiannya." Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Abu Bakar.

Menurut Imam Asy-Syafi'i: Dengan statusnya yang demikian, sang budak tidak berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan, karena statusnya disamakan dengan orang yang statusnya 100% budak.

1399. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang ibu dithalak oleh suaminya, maka dia lebih berhak mengasuh anaknya yang masih kecil dan anaknya yang memiliki keterbelakangan mental."

Jika sepasang suami istri mengalami perpisahan dalam pernikahan dan dari pernikahan tersebut keduanya memiliki anak, maka sang ibu lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap anak tersebut. Ketentuan ini berlaku jika sang ibu memenuhi syarat-syarat yang harus terpenuhi untuk bisa melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini, apakah anak tersebut berjenis kelamin laki-laki atau wanita. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Yahya Al Anshari, Imam Az-Zuhri, Imam Ats-Tsauri, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Tsaur, Ishaq dan

ulama ahli ra'yi. Kami tidak mengetahui adanya pendapat yang menentang pendapat mereka.

Dasar dari ketentuan ini adalah, sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Amr bin Ash ﷺ bahwa ada seorang wanita yang datang menemui Nabi ﷺ dan berkata, "Ya Rasulullah, anakku ini rahimkulah yang menjadi tempatnya, dari kedua payudarakulah dia minum dan kamarkulah tempat dia mendapatkan hawa. Sesungguhnya ayah anak ini telah menthalakku dan berniat mengambil anak tersebut dariku." Mendengar pernyataan wanita tersebut, Rasulullah ﷺ berkata, *"Sesungguhnya engkau lebih berhak dibandingkan ayahnya dalam melakukan pemeliharaan dan pengasuhan atas anak tersebut."* Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[173]

Dia juga meriwayatkan bahwa ketika terjadi perceraian antara Umar bin Khaththab dan istrinya yang dari pernikahan tersebut lahir seorang anak yang bernama Ashim, Abu Bakar ﷺ menetapkan bahwa yang berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan adalah ibunya Ashim. Abu Bakar berkata –kepada Umar bin Khaththab ﷺ, "Aroma tubuhnya Ummu Ashim, ciuman dan kasih sayangnya terhadap Ashim lebih baik dari yang kamu miliki." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Sa'id dalam *Sunan*-nya.[174]

Sebab seorang anak yang masih kecil lebih dekat kepada ibunya, dan sang ibu memiliki kasih sayang lebih terhadap anak dibandingkan sang ayah. Tidak ada yang setara dengan sang ibu dalam hal ini kecuali sang ayah, namun sang ibu memiliki kelebihan sifat yang banyak terhadap anak dibandingkan dengan sang ayah. Oleh karena itu, dalam kondisi normal, seorang ayah akan menyerahkan pemeliharaan dan

---

[173] HR. oleh Abu Daud (Pembahasan: Thalak, 2/283) dari hadits Abdullah bin Amr dan sanadnya *shahih*.

[174] Hadits ini disebutkan oleh Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya (22272); Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/767); Tertera dalam *Al Mushannaf* karya Ibnu Abi Syaibah (4/162), dan Imam Az-Zaila'i menyebutkan dalam *Nashb Ar-rayah* (3/266).

pengasuhan anak kepada istrinya. Ibu sang anak lebih baik dalam hal pemeliharaan dan pengasuhan dibandingkan istri ayahnya yang lain (ibu tiri sang anak).

Pasal: Jika seorang ibu bukan orang yang layak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan karena semua atau sebagian syarat-syarat yang telah kami sebutkan tidak terpenuhi, maka dalam kondisi yang demikian, sang ayah lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan.

Jika ayah dan ibu si anak sama-sama tidak memenuhi syarat, maka keberhakan tersebut beralih kepada yang lain, karena dengan kondisi keduanya yang demikian, dalam pandangan hukum keduanya dianggap tidak ada.

Pasal: Yang wajib dipelihara dan diasuh adalah anak yang masih kecil dan anak yang memiliki cacat mental. Anak yang sudah baligh, mereka tidak wajib diasuh. Dalam hal keikutsertaan kepada kedua orang tua, anak yang sudah baligh diberikan pilihan, apakah dia akan menetap bersama ibunya atau dengan ayahnya.

Jika anak tersebut sudah menjadi laki-laki dewasa, maka dia bebas untuk menentukan pilihan, bahkan untuk hidup sendiri tanpa bersama sang ayah atau ibu, karena dia sudah bisa mandiri tanpa ayah atau ibu. Meski demikian, dia harus tetap menjaga hubungan baik dengan kedua orang tuanya dan berbakti kepada keduanya.

Jika anak yang sudah baligh tersebut berjenis kelamin wanita, pilihannya hanya dua, dia memilih bersama ayahnya atau bersama ibunya. Jika anak wanita tersebut memilih hidup sendiri, maka sang ayah berhak melarangnya, karena kondisi anak wanita rawan dari gangguan lingkungan dan sikap serta perilakunya yang tanpa kontrol

bisa memalukan kedua orang tuanya. Jika anak wanita tersebut sudah tidak memiliki ayah, maka walinya atau keluarga dekatnya berhak melarangnya hidup sendiri.

1400. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang anak telah mencapai usia 7 tahun, maka dia diberikan pilihan, ikut bersama ayahnya atau ibunya. Dan dia berhak untuk ikut dengan orang tua yang dipilihnya."

Jika terjadi perselisihan antara seorang suami dan istrinya dalam hal pengasuhan anak laki-laki dan anak tersebut telah berusia 7 tahun dan tidak cacat mental, dia diberikan hak untuk memilih, ikut ayahnya atau ikut ibunya. Siapa saja yang dipilih oleh sang anak, maka orang tersebut lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Demikian keputusan hukum yang dilakukan oleh Umar bin Khaththab ﷺ, Imam Ali ﷺ, Suraih, dan ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Imam Malik dan Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa sang anak tidak diberi pilihan. Namun, Imam Abu Hanifah berpendapat jika sang anak sudah mandiri dalam skala minimal, dia sudah bisa makan sendiri, beristinja sendiri, dan memakai baju sendiri, maka dalam kondisi yang demikian, sang ayah lebih berhak dalam melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Menurut Imam Malik: Sang ibu lebih berhak mengasuhnya hingga gigi depan sang anak tanggal. Mengenai kebijakan sang anak diberikan pilihan, kebijakan yang demikian tidak sah. Sebab, seorang anak yang masih kecil tidak mengetahui kemaslahatan dirinya. Bisa saja dia akan memilih orang yang dia senang bermain bersamanya dan meninggalkan orang yang memiliki kepedulian yang besar dalam hal kedisiplinan sang anak. Anak yang belum mencapai usia baligh belum layak diberikan kebebasan untuk memilih.

Dalil kami dalam permasalahan ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ bahwa Nabi ﷺ memberikan pilihan kepada seorang anak antara ikut ayahnya atau ibunya. Hadits ini diriwayatkan oleh Sa'id lengkap dengan sanadnya dan oleh Imam Asy-Syafi'i.[175]

Dalam lafazh yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ disebutkan, "Ya Rasulullah, sesungguhya suamiku berniat mengajak anakku pergi bersamanya, padahal anak itulah yang mengambilkan air untukku dari sumur Abi Utbah. Dia sangat bermanfaat bagiku?" Kemudian Rasulullah ﷺ bersabda kepada sang anak, *"Ini adalah ayahmu dan ini ibumu, ambillah tangan salah seorang diantara keduanya sesuai dengan keinginanmu."* Kemudian sang anak mengambil tangan ibunya dan sang ibu kembali bersama anaknya. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.[176]

Ketentuan yang demikian juga merupakan ijma' para sahabat. Diriwayatkan bahwa Umar ﷺ memberikan pilihan kepada seorang anak; antara ikut ayahnya atau ibunya. Ini diriwayatkan oleh Sa'id.[177] Ketentuan yang demikian juga diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ. Ini merupakan kisah-kisah yang masyhur dan tidak seorangpun yang mengingkari keputusan yang demikian. Oleh karena itu, layak disebut sebagai ijma'. Sebenarnya, hak pemeliharaan dan pengasuhan diberikan kepada orang yang memiliki kasih sayang lebih terhadap anak. Jika

---

175 HR. At-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya (3/1357); Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/246); Ibnu Majah dalam *Sunan*-nya (2/2351); Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (8/30) dan Asy-Syafi'i dalam *Musnad*-nya (1725) dan sanadnya *shahih*.

176 HR. Imam Abu Daud dalam *Sunan*-nya (Pembahasan: Thalak, 2/ 284); An-Nasa'i dalam *Sunan*-nya (2/109) dan Imam Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (4/97). Dalam komentarnya, dia berkata, "Hadits ini sanadnya *shahih* dan Imam Adz-Dzahabi menyatakan hal yang sama." Hadits ini memang sesuai dengan apa yang dikatakan oleh keduanya. Syaikh Al Albani men-*shahih*-kan hadits ini dalam *Al Irwa'* (7/250). Atabah adalah nama sumur yang letaknya sekitar 1 mil dari Madinah.

177 HR. Sa'id bin Manshur (2/2277); Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf*-nya (4/162) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Kubra*-nya (8/4). Sanadnya *shahih*.

sang anak telah mencapai usia tertentu yang mana dia bisa mengeluarkan apa yang menjadi keinginannya, kemudian dia condong kepada salah seorang diantara kedua orang tuanya, ini menunjukkan bahwa sang anak merasa bahwa orang yang dipilih memiliki kasih sayang lebih terhadapnya. Oleh karena itu, orang yang dipilih si anak lebih didahulukan dibandingkan dengan yang lain.

Dalam kasus ini, kami memberikan batasan usia anak, yaitu saat dia berusia 7 tahun, karena di usia tersebutlah seorang anak mulai diarahkan untuk mengerjakan shalat. Didahulukannya seorang ibu dalam memberikan pengasuhan dan pemeliharaan saat si anak masih balita, karena kemashalatan sang anak di usia demikian ada bersama sang ibu. Sang ibu lebih mengetahui kebutuhan sang anak, lebih bisa mengurusnya. Jika sang anak sudah tidak lagi membutuhkan hal yang demikian, maka ayah dan ibunya memiliki posisi dan peluang yang sama dalam memberikan pemeliharaan dan pengasuhan. Oleh karena dalam kasus ini, kami merajihkan pendapat bahwa sang anak diberikan kebebasan untuk memilih.

Pasal: Jika sang anak telah menentukan pilihan, maka dia diserahkan kepada orang yang dipilihnya. Jika setelah itu, sang anak berbalik memilih yang satunya, maka dia kembali diserahkan kepada orang yang dipilihnya. Demikian seterusnya, karena pilihan sang anak sesuai dengan keinginannya. Setiap kali dia memilih, maka pilihannya diberikan. Sebagaimana pilihan sang anak dalam memilih makanan dan minuman. Bisa saja sang anak dalam satu waktu lebih memilih tinggal bersama ibunya, namun di waktu yang lain dia memilih tinggal bersama ayahnya. Dan terkadang berkeinginan untuk tinggal bersama keduanya sama-sama. Dalam kondisi yang demikian, hubungan dengan kedua orang tuanya tidak boleh diputus.

Jika seorang anak memilih kedua orang tuanya secara bersamaan atau dia malah diam dan tidak menentukan pilihan, dalam kasus yang demikian, jalan keluarnya adalah dengan melakukan undian. Dalam kondisi yang demikian, satu pihak tidak lebih baik dalam pandangan sang anak dibandingkan dengan yang lain dan tidak mungkin sang anak dipelihara dan diasuh oleh kedua orang tuanya secara bersamaan. Oleh karena itu, untuk menentukannya dilakukan dengan cara undian. Jika setelah diundi, ternyata yang keluar adalah si (A), namun sang anak memilih si (B), maka sang anak diserahkan kepada si (B), karena jika dia melakukan dua kali pilihan dan kami merajihkan pilihannya yang kedua, maka pilihan keduanya tentu lebih utama dibandingkan ketentuan pertama yang dihasilkan dari undian.

Pasal: Jika sang ayah sedang tidak ada di tempat atau ada di tempat, namun sang ayah tidak memenuhi syarat untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak, namun ada orang lain yang hadir dari pihak *ashabah*, seperti saudara, paman atau anak paman, maka mereka menempati posisi sang ayah. Dalam kondisi yang demikian, sang anak diberikan pilihan, ikut ibunya atau orang yang statusnya sebagai *ashabah, karena* Imam Ali ﷺ **telah memberikan pilihan kepada Imarah Al Jirmi untuk ikut ibunya atau pamannya, karena posisi mereka dalam waris adalah *ashabah.*** Dengan demikian, posisi mereka sama dengan posisi sang ayah.

Demikian pula dalam kasus jika ibunya tidak ada di tempat, atau sang ibu tidak memenuhi syarat untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak, kemudian sang anak diserahkan kepada neneknya, maka sang anak diberikan pilihan, ikut ayahnya atau

ikut neneknya atau antara ayahnya dengan orang-orang yang statusnya sebagai *ashabah.*

Jika kedua orang tua sang anak tidak ada di tempat, atau kedua orang tuanya tidak memenuhi syarat untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak, kemudian sang anak diserahkan kepada seorang wanita, seperti saudari perempuannya, bibinya dari pihak ibu, bibinya dari pihak ayah, maka mereka menempati posisi sang ibu dalam hal penentuan pilihan. Maka sang anak diberikan pilihan antara memilih salah seorang diantara mereka (yang menempati posisi sang ibu) atau memilih *ashabah*-nya.

Jika kedua orang tua sang anak berstatus budak, dan sang anak tidak memiliki kerabat yang lain selain kedua orang tuanya, dalam kasus yang demikian, menurut Al Qadhi: Keduanya tidak berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan, dan tidak wajib memberikan nafkah. Nafkah anak tersebut diberikan dari baitul maal dan anak tersebut diasuh oleh siapa saja dari kaum muslimin yang mencukupi syarat-syarat dibolehkannya pemeliharaan dan pengasuhan.

Pasal: Seorang anak diberikan pilihan, jika memenuhi 2 syarat:

1. Kedua orang tuanya memenuhi syarat dalam melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Jika salah seorang diantara kedua orang tuanya tidak memenuhi syarat, maka keberadaan orang tersebut dianggap tidak ada. Dan si anak diserahkan secara pasti kepada orang yang tuanya yang memenuhi syarat.
2. Anak yang diberikan pilihan kondisinya tidak cacat mental. Jika mengalami cacat mental, maka dapat dipastikan bahwa dia harus ada dibawah pemeliharaan dan pengasuhan ibunya, karena anak yang cacat mental, selamanya disamakan dengan

anak kecil, meski secara usia dia sudah dewasa. Oleh karena itu, jika sang anak kondisinya demikian, maka setelah sang anak memasuki usia baligh, sang ibulah yang tetap lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan.

Jika seorang anak diberikan pilihan dan dia memilih untuk ikut dengan ayahnya, kemudian sang anak mengalami gangguan mental, maka sang anak dikembalikan kepada ibunya. Pilihan yang telah dilakukan sang anak dianggap batal, karena sang anak diberikan pilihan disaat dia memiliki kemandirian dalam melakukan pilihan. Jika kemandirian tersebut hilang, maka sang ibu lebih berhak memelihara dan mengasuhnya, karena sang ibu lebih lembut dan sayang kepada sang anak dan lebih memahami kebutuhan sang anak, sama dengan ketika sang anak masih kecil.

1401. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang anak wanita telah berusia 7 tahun, maka sang ayah lebih berhak mengasuhnya."

Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa anak wanita yang usianya sudah mencapai 7 tahun diberikan pilihan, karena setiap batasan usia tertentu yang berlaku bagi anak laki-laki dalam melakukan pilihan, batasan usia tersebut juga berlaku bagi anak wanita.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa sang ibu lebih berhak mengasuhnya hingga anak wanita tersebut menikah atau mengalami haid.

Imam Malik berpendapat bahwa sang ibu lebih berhak mengasuhnya hingga sang anak wanita menikah atau hingga sang anak wanita melakukan hubungan badan dengan suaminya. Sebab, anak wanita tidak diberikan pilihan dan dia tidak boleh tinggal sendirian. Oleh

karena itu, sang ibu lebih berhak mengasuhnya sebagaimana usianya belum 7 tahun.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa tujuan dari pemeliharaan dan pengasuhan adalah mendapatkan pemeliharaan yang baik. Dan pemeliharaan anak wanita ketika usianya 7 tahun lebih layak di tangan sang ayah, karena sang anak membutuhkan pemeliharaan dan penjagaan. Dan sang ayah lebih layak melakukan hal yang demikian. Di sisi lain, sang ibu malah membutuhkan penjagaan. Selain itu, jika anak wanita telah berusia 7 tahun, maka dia sudah dekat dengan masa pernikahan. Rasulullah ﷺ menikahi Aisyah disaat dia berusia 7 tahun.[178]

Di sisi lain, seorang wanita akan dilamar dan yang menerima lamaran adalah sang ayah, karena ayah adalah wali dan yang memiliki hak untuk menikahkannya. Sang ayah lebih mengetahui sosok yang kufu untuk putrinya dan lebih memiliki keleluasaan dalam melakukan penilaian terhadap laki-laki yang ingin menikah dengan putrinya. Oleh karena itu, sang ayah lebih didahulukan dalam hal pemeliharaan dan pengasuhan dibandingkan dengan yang lain. Dengan demikian, sang anak wanita tidak diberikan pilihan, karena ketentuan bahwa sang anak wanita diberikan pilihan tidak tertera dalam nash. Dan tidak sah mengqiyaskannya dengan anak laki-laki, karena anak laki-laki tidak membutuhkan penjagaan lebih sebagaimana yang dibutuhkan oleh anak wanita. Di sisi lain, anak laki-laki tidak membutuhkan wali dalam pernikahannya. Di sisi lain, kondisi sang anak yang berusia 7 tahun tidak bisa diqiyaskan dengan wanita yang sudah baligh. Sebab, pernyataan wanita yang sudah baligh dapat dijadikan sebagai patokan; dalam hal izin pernikahan, mewakilkan, ikrar dan melakukan pilihan. Ini berbeda

---

[178] HR. Al Bukhari (Pembahasan: Manaqib kaum Anshar, 7/3896/*Fathul Bari*, pembahasan: Nikah, 9/5133, 5134, 5158/*Fathul Bari*). Dengan lafazh "Usia 6 tahun." Dan Muslim (Pembahasan: Nikah, 2/71/1039) dengan lafazh yang sama dari hadits Aisyah رضي الله عنها.

dengan wanita yang sedang kita bahas. Dan tidak sah mengqiyaskan kondisi setelah berusia 7 tahun dengan kondisi sebelum 7 tahun, sebagaimana yang telah kami jelaskan dalam dalil kami.

Pasal: Jika sang anak wanita ikut bersama ayah atau bersama ibunya, maka dia harus berada bersamanya, baik siang ataupun malam, karena proses pembelajaran yang dilakukan terjadi di dalam rumah, seperti menenun, memasak dan yang lainnya. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi anak wanita untuk mempelajari hal yang demikian di luar rumah. Jika dia menetap bersama salah seorang dari orang tuanya, maka dia tidak boleh dilarang bertemu atau mengunjungi orang tuanya yang lain, dengan syarat, antara ayah dan ibunya tidak boleh berada dalam kondisi *khalwah* (berduaan tanpa ada orang lain), karena status antara keduanya sudah bukan suami-istri lagi. Tidak boleh seorang suami berleha-leha di rumah mantan istrinya, atau sebaliknya. Jika anak wanita tersebut sakit, maka sang ibu lebih berhak merawatnya di rumahnya.

Jika setelah usia 7 tahun, anak laki-laki atas pilihannya sendiri memilih menetap bersama ibunya, maka dia harus berada di rumah ibunya pada malam hari, karena di siang hari, sang ayah bisa mendidiknya bekerja atau memberikan keterampilan untuk usaha atau untuk bekerja, karena salah satu tujuan pengasuhan adalah membiasakan anak melakukan pekerjaan yang kelak dia geluti. Dan itulah yang menjadi lahan aktifitasnya setelah dewasa. Jika anak laki-laki tersebut memilih untuk menetap bersama ayahnya, maka dia harus ada di rumah sang ayah, siang dan malam. Meski demikian, dia tidak boleh dilarang jika hendak mengunjungi ibunya, karena melarang perbuatan yang demikian, sama saja dengan memutuskan silaturahmi. Jika anak laki-laki tersebut sakit, maka sang ibu lebih berhak merawatnya di rumahnya, karena dengan kondisinya yang sakit, statusnya disamakan

dengan anak kecil yang butuh pemeliharaan. Dalam kondisi yang demikian, sang ibu tentu lebih memahami dan mengetahui apa yang dibutuhkan sang anak.

Jika salah satu orang tuanya sakit dan si anak menetap bersama salah seorang diantara kedua orang tuanya, maka dia tidak boleh dilarang untuk menjenguk orang tuanya yang sakit dan tidak boleh dilarang menghadiri proses pengurusan jenazah orang tuanya jika meninggal dunia, karena dengan kondisinya yang sedang sakit, orang tua tidak bisa berjalan untuk mengunjungi anaknya. Dalam kondisi yang demikian, sang anaklah yang harus mengunjungi orang tuanya.

Jika dalam kondisi sehat, maka anak laki-laki lebih utama mengunjungi ibunya dibandingkan dengan sang ibu yang mengunjungi anaknya, karena kondisi seorang wanita sebaiknya lebih tertutup. Meski demikian, sang ibulah yang mengunjungi anak wanitanya. Sebab, ibu dan anak masing-masing adalah aurat. Menutupi anak wanita lebih utama, karena sang ibu terkadang keluar rumah untuk satu keperluan, berbeda dengan anak wanita.

Pasal: Jika salah seorang diantara kedua orang tua hendak melakukan perjalanan yang agak jauh dan berniat kembali lagi, sementara orang tua yang satunya lagi tidak sedang bepergian, maka orang tua yang tidak sedang bepergian lebih berhak memberikan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak. Sebab, membawa anak dalam perjalanan memiliki resiko lebih dibandingkan sang anak tidak bepergian.

Jika orang tua hendak pindah ke daerah lain dan perjalanan yang akan ditempuhnya atau daerah yang menjadi tujuan pindah mengandung resiko terhadap anak, dalam kasus yang demikian, orang tua yang mukim (menetap dan tidak pindah) lebih berhak mengasuh

sang anak, karena perjalanan yang akan dilakukan membahayakan jiwa sang anak. Jika dengan kondisi yang demikian (perjalanan dan daerah tujuannya berbahaya) sang anak memilih untuk dalam perjalanan, maka keinginannya tersebut tidak wajib diterima.

Jika perjalanannya aman dan daerah tujuannya juga aman, maka sang ayah lebih berhak mengasuhnya; baik sang ayah mukim atau yang melakukan perjalanan. Kecuali jika jarak dua kota tersebut dekat dan sang ayah bisa melihatnya setiap hari. Dalam kondisi yang demikian, sang ibulah yang lebih berhak mengasuhnya.

Al Qadhi berpendapat bahwa jika jarak perjalanannya kurang dari jarak perjalanan dimana seseorang dibolehkan melakukan shalat dengan cara qashar, maka orang yang melakukan perjalanan tersebut statusnya tidak dianggap sebagai musafir, namun mukim. Ini merupakan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i, karena dalam kasus yang lainnya statusnya dianggap sebagai mukim, maka demikian pula dalam kasus ini, karena dalam jarak yang demikian, sang ayah masih bisa mengontrol kondisi anaknya.

Pendapat yang ditetapkan oleh Imam Ahmad sebagaimana yang telah kami sebutkan lebih utama untuk diikuti, karena dengan melakukan perjalanan, meski kurang dari perjalanan qashar, sang ayah tidak bisa melakukan pengawasan kepada sang anak. Dan kondisi yang demikian disamakan dengan kondisi sang ayah melakukan perjalanan yang mana dia bisa melakukan shalat dengan cara qashar. Pendapat yang telah kami sebutkan juga dianut oleh Imam Syuraih, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Malik.

Ulama dari kalangan para ulama ahli ra'yi berpendapat bahwa jika sang ayah yang pindah ke daerah lain, maka sang ibu yang lebih berhak mengasuhnya. Jika yang pindah adalah sang ibu, namun pindahnya ke tempat dilakukannya akad nikah dahulu, maka sang ibu

lebih berhak mengasuhnya. Jika sang ibu pindah ke daerah yang lain, maka sang ayah lebih berhak mengasuh sang anak.

Diceritakan dari Imam Abu Hanifah bahwa jika sang ibu pindah dari daerah perkotaan ke daerah pedesaan, maka sang ayah lebih berhak mengasuhnya. Jika sang ibu pindah ke kota lain, maka sang ibu lebih berhak mengasuhnya, karena daerah perkotaan memiliki ragam sekolah dan lebih banyak memiliki lembaga pendidikan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah jika daerah tempat tinggal orang tuanya berbeda, maka sang ayah lebih berhak mengasuhnya. Sebagaimana dalam kasus, jika sang ibu pindah dari daerah perkotaan menuju pedesaan atau ke perkotaan yang bukan tempat terjadinya pernikahan. Klaim yang mereka sebutkan juga tidak sah, karena dalam kebiasaan yang ada, ayahlah yang memberikan pendidikan dan pengajaran. Jika sang anak tidak berada di daerah tempat tinggal ayahnya, maka sang anak akan terlantar pendidikannya. Kasusnya sama dengan jika dia tinggal di pedesaan.

Jika kedua orang tuanya pindah, namun pindahnya ke kota yang sama, maka sang ibu lebih berhak mengasuhnya. Demikian pula jika sang ayah membawa sang anak karena kota tempat tinggal kedua orang tua sang anak berbeda kemudian sang ayah kembali lagi ke daerah dimana sang ibu tinggal, dalam kasus yang demikian, sang ibu kembali lebih berhak mengasuhnya. Para wanita selain ibu yang memiliki hak pengasuhan terhadap anak menempati posisi sang ibu dalam penentuan hak pengasuhan. Demikian dengan sang ayah. Selain ayah yang masih termasuk *ashabah*-nya sang anak menempati posisi sang ayah dalam hak pengasuhan. Ketentuan ini berlaku jika kedua orang tersebut tidak ada atau ketika keduanya tidak memenuhi syarat-syarat untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan.

1402. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika sang suami tidak ada atau sang ibu sudah menikah lagi dengan laki-laki lain, dalam kondisi yang demikian, ibunya sang ayah lebih berhak mengasuh dibandingkan dengan bibi dari pihak ayah (maksudnya nenek sang anak dari garis ayah lebih berhak mengasuh dibandingkan bibi sang anak dari garis ayah –penerj)."

Masalah ini mengandung dua pasal.

Pasal Pertama: Jika seorang ibu sudah menikah lagi hak pengasuhannya menjadi gugur. Imam Ibnu Al Mundzir berkata, "Sepengetahuanku, ini merupakan ijma' para ulama."[179] Imam Syuraih memberikan keputusan yang demikian dalam kasus tersebut. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i dan ulama ahli ra'yi. Diceritakan dari Imam Al Hasan bahwa jika sang ibu menikah lagi, maka hak pengasuhan sang ibu tidak gugur.

Mahnan menukil dari Imam Ahmad bahwa jika sang ibu menikah lagi dan anaknya masih kecil, maka sang ayah boleh mengambilnya. Kemudian ada yang bertanya kepadanya, "Apakah anak perempuan juga disamakan dengan anak laki-laki dalam kasus ini?" Imam Ahmad menjawab, "Tidak. Anak perempuan tetap bersama ibunya hingga berusia 7 tahun." Secara zhahir pernyataan Imam Ahmad menunjukkan bahwa hak pengasuhan sang ibu yang menikah lagi atas anak wanitanya tidak gugur, namun pernikahan sang ibu menjadikan hak pengasuhannya terhadap anak laki-laki menjadi gugur.

Ketentuan yang demikian didasari oleh sebuah riwayat bahwa Imam Ali ﷺ, Ja'far ﷺ, dan Zaid bin Haritsah pernah saling

179 Lih. *Al Ijma'* karya Imam Ibnu Al Mundzir (85).

mengklaim bahwa masing-masing merasa lebih berhak dalam mengasuh anak wanitanya Hamzah ﷺ. Dalam klaimnya, Imam Ali ﷺ berkata, "Dia adalah anak pamanku dan akulah yang akan mengasuhnya." Zaid berkata, "Dia anak wanita saudaraku, karena Rasulullah ﷺ telah mempersaudarakan antara Hamzah dan Zaid." Sementara itu, Ja'far berkata, "Dia adalah anak pamanku dan aku menikah dengan bibi anak wanita tersebut dari garis ibunya." Kemudian Rasulullah ﷺ bersabda, *"Bibi posisinya sama dengan ibu."* Maka anak wanita tersebut diserahkan kepada Ja'far ﷺ. Imam Abu Daud[180] meriwayatkan hadits ini dengan isi yang sama. Rasulullah ﷺ menjadikan pengasuhan tersebut di tangan sang bibi yang waktu itu sudah menikah.

Riwayat yang pertama lebih *shahih.* Ibnu Abi Musa mengatakan bahwa riwayat pertama inilah yang diamalkan, sebab Rasulullah ﷺ pernah bersabda kepada seorang ibu, *"Kamu lebih berhak mengasuhnya selama kamu belum menikah."*[181] Sebab jika ibu sang anak telah menikah, maka dia akan sibuk menjalankan kewajibannya kepada sang suami. Kondisi yang demikian membuat pemeliharaan dan pengasuhan sang anak menjadi tidak maksimal. Dengan demikian, sang ayah lebih berhak mengasuhnya. Selain itu, dengan menikah manfaat sang ibu untuk selain anak. Maka posisinya seperti budak wanita yang menjadi milik tuannya.

Mengenai permasalahan putri Hamzah, Rasulullah ﷺ memutuskan bahwa sang bibi yang berhak mengasuhnya karena memang suaminya sang bibi tersebut (Ja'far) adalah orang yang layak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Dalam kasus diatas, tidak ada yang menyamai posisi Ja'far kecuali Imam Ali ﷺ. Meski demikian,

---

180 HR. Al Bukhari (5/2699/*Fathul Bari*); Abu Daud dalam *Sunan*-nya (2/2278) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (8/6).

181 Hadits ini telah ditakhrij.

Ja'far ﷺ lebih didahulukan karena posisi istrinya yang memang layak melakukan pengasuhan.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka jika wanita tersebut menikah dengan laki-laki yang juga memiliki hak pengasuhan terhadap seorang anak, seperti nenek sang anak yang menikah dengan sang kakek, hak pengasuhan wanita tersebut tidak gugur, karena laki-laki yang menjadi suaminya memiliki posisi yang sama terhadap sang anak dalam hal kasih sayang. Kasusnya sama dengan ibu sang anak yang menikah dengan ayah sang anak.

Jika ada dua orang paman yang meperebutkan hak pengasuhan terhadap keponakannya, salah seorang diantara paman tersebut menikah dengan ibu sang anak atau dengan bibi sang anak, maka paman yang statusya demikian lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap anak. Dasarnya adalah hadits tentang putri Hamzah ﷺ.

Demikian pula ketentuan yang berlaku, jika ada dua orang yang statusnya sebagai *ashabah* sang anak, namun yang satunya menikah dengan wanita yang memiliki hak pengasuhan terhadap sang anak, maka dia lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak.

Zhahir pernyataan Imam Al Kharqi menunjukkan bahwa menikahnya sang wanita dengan laki-laki lain menggugurkan hak pengasuhan wanita tersebut. Dengan terjadinya akad nikah, maka gugurlah hak pengasuhannya, meski belum terjadi hubungan badan. Ini merupakan pendapat Imam Asy-Syafi'i. Meski demikian, bisa saja dianggap tidak gugur kecuali jika telah terjadi hubungan badan. Ini merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Malik, karena dengan hubungan badan tersebut, dia akan sibuk dan menjadikan pengasuhannya tidak maksimal.

Dasar pendapat yang pertama adalah hadits Rasulullah Saw, *"Kamu lebih berhak mengasuhnya selama kamu belum menikah."* Pernikahan telah terjadi sebelum terjadinya hubungan badan. Dengan sebab akad nikah tersebut, sang suami memiliki hak terhadap sang wanita dan sang suami berhak melarang istrinya melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak. Kasusnya sama dengan jika sang suami telah melakukan hubungan badan dengannya.

Pasal Kedua: Jika sang ibu tidak ada, atau tidak memenuhi syarat untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan atau sang ibu sudah menikah lagi dengan laki-laki lain, kemudian ada beberapa orang wanita yang memiliki hak pengasuhan terhadap sang anak, yaitu ibunya ayah (nenek sang anak dari garis ayahnya) dan bibi sang anak dari garis ibu, dalam kasus yang demikian, sang nenek dari garis ayah lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan terhadap sang anak. Pendapat yang demikian dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Jadid*-nya. Pendapat yang demikian juga diceritakan dari Imam Malik dan Imam Abu Tsaur.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa saudara perempuan sang anak dan bibi sang anak dari garis ibu lebih berhak dibandingkan dengan sang ayah. Dengan dasar ini, ada kemungkinan sang bibi dari garis ibu lebih berhak melakukan pengasuhan dibandingkan nenek dari garis ayah. Ini merupakan pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya, karena garis sang bibi menuju sang anak melalui ibu sang anak dan garis sang nenek menuju anak melalui ayah sang anak. Dalam kasus yang demikian, orang yang garisnya menuju anak melalui ibu sang anak lebih didahulukan. Kasusnya sama dengan mendahulukan nenek dari pihak ibu dibandingkan nenek dari pihak ayah, karena Nabi ﷺ menetapkan bahwa putri Hamzah dipelihara oleh bibinya dari garis ibu.

Dalam haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Bibi dari pihak ibu adalah ibu bagi sang anak."*

Dalil kami dalam masalah ini adalah ibu sang ayah adalah nenek yang statusnya sebagai ahli waris. Statusnya sama dengan ibu sang ibu (nenek dari garis ibu). Nenek dari pihak ayah adalah yang melahirkan sang ayah dan termasuk ke dalam bagian ahli waris. Posisinya sama dengan nenek dari pihak ibu.

Memang benar, hadits tersebut menunjukkan bahwa seorang bibi diri pihak ibu memiliki hak pengasuhan terhadap keponakannya. Hanya sebatas itulah makna yang dikandung dalam hadits. Dan hadits tersebut tidak menyinggung masalah; jika ada dua orang wanita yang sama-sama memiliki hak pengasuhan, siapakah diantara keduanya yang lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan?!

Jika mereka berpendapat bahwa sang bibi dari pihak ibu menuju sang anak melalui garis ibu, maka kami jawab bahwa sang bibi tidak melahirkan ibu sang anak. Oleh karena itu, orang yang melahirkan garis yang menyambungkan lebih utama untuk didahulukan. Sama halnya dalam kasus mendahulukan nenek dari pihak ibu dibandingkan bibi dari pihak ibu.

Dengan demikian, jika ada nenek yang juga termasuk ahli waris, maka wanita tersebut lebih berhak dari wanita lain yang tidak termasuk tiang nasab (garis nasab lurus). Meskipun posisi dalam hal garis nasab urutannya menuju sang anak lebih jauh, karena wanita yang demikian memiliki kelebihan dari sisi melahirkan garis yang menyambung kepada sang anak dan juga termasuk ahli waris.

Mengenai masalah ibunya kakek dari garis ibu, dia tidak memiliki hak pengasuhan, karena dia bersambung ke anak yang hendak diasuh melalui garis ayahnya ibu. Ayahnya ibu tidak memiliki hak pemeliharaan

dan pengasuhan. Demikian pula dengan wanita yang sampai ke anak melalui jalur ayahnya ibu.

Pasal: Jika yang ada adalah ibunya ayah (nenek dari garis ayah) dengan ibunya ibu (nenek dari garis ibu), maka nenek dari garis ibu lebih berhak dibandingkan nenek dari garis ayah, meskipun urutan menuju sang anak lebih jauh, karena dia bersambung ke sang anak yang hendak diasuh melalui jalur kelahiran. Sang nenek bersambung ke sang anak yang hendak diasuh melalui jalur melahirkan dan sang nenek bersambung ke sang anak melalui jalur sang ibu. Posisi sang ibu dalam melakukan pengasuhan lebih didahulukan dari bapak. Oleh karena itu, sang nenek dari garis ibu lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan dibandingkan dengan nenek dari garis ayah. Sebagaimana ibu sang anak lebih berhak dibandingkan dengan ayah sang anak dalam melakukan pemeliharaan dan pengasuhan.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa nenek dari garis ayah lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Ini merupakan qiyas pendapat Imam Al Kharqi, karena dia mendahulukan bibi sang ayah dari garis ibu dibandingkan bibi sang ibu dari garis ibu. *Khalatul Abi* (bibi sang ayah dari garis ibu) adalah saudara perempuan ibunya sang ayah dan *khalatul umm* (bibi sang ibu dari garis ibu) adalah saudara perempuan ibunya sang ibu . Jika saudara perempuan ibunya sang ayah didahulukan, ini menunjukkan bahwa dia lebih didahulukan. Sebabnya adalah, dia menuju sang anak melalui jalur *ashabah* selain dia memiliki kesamaan dengan yang lain berdasarkan kelahiran. Oleh karena itu, dia wajib didahulukan, sebagaimana saudara perempuan dari ayah lebih didahulukan dibandingkan saudara perempuan dari ibu. Didahulukannya sang ibu dibandingkan ayah, karena sang ibulah yang langsung mengasuh anak yang masih kecil. Demikian pula didahulukannya ibu

sang ayah, karena ibu sang ayah adalah wanita dimana dia akan mengasuhnya secara langsung. Oleh karena itu, dia didahulukan.

1403. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Saudara perempuan seayah lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan dibandingkan dengan saudara perempuan seibu dan bibi dari garis ibu."

Jika tidak ada orang yang berhak memelihara dari garis ayah dan garis ibu dan garis lurus ke atas seperti kakek dan nenek, maka hak pengasuhan berpindah ke saudara perempuan. Saudara perempuan sang anak yang akan diasuh lebih didahulukan dari seluruh kerabat yang ada, seperti bibi dan paman dan lebih didahulukan dari kerabat-kerabat yang lain, karena saudara perempuan berserikat dalam nasab sang anak dan lebih didahulukan dalam hal pendapatan waris. Sementara itu, bibi sang anak yang akan diasuh, baik bibi dari garis ayah atau dari garis ibu; mereka menuju ke sang anak dalam garis nasab berdasarkan persaudaraan mereka dengan sang ayah atau ibu. Dan mereka (para bibi) tidak mendapatkan waris jika terdapat *dzawil furudh* dan *ashabah*. Orang yang langsung bersambung dengan sang anak dan mendapatkan waris statusnya lebih dekat dan memiliki kasih sayang lebih kepada sang anak yang akan diasuh.

Saudara perempuan yang statusnya saudara kandung lebih berhak dibandingkan dengan saudara perempuan seayah atau saudara perempuan seibu. Setelah itu adalah saudara perempuan seayah, kemudian saudara perempuan seibu. Hal yang demikian ditetapkan oleh Imam Ahmad dan merupakan zhahir pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa saudara perempuan seibu lebih berhak dibandingkan dengan saudara perempuan seayah. Pendapat yang demikian juga dikemukakan oleh Imam Al Muzni dan

Ibnu Suraij, karena saudara perempuan tersebut bersambung dengan sang anak yang akan diasuh melalui jalur sang ibu. Dengan demikian dia lebih didahulukan dibandingkan saudara perempuan yang bersambung dengan sang anak melalui bapak. Kasusnya sama dengan nenek dari ibu lebih didahulukan dibandingkan dengan nenek dari sang ayah. Imam Ibnu Suraij berpendapat bahwa didahulukannya bibi dari garis ibu dibandingkan saudara perempuan seayah dikarenakan alasan yang demikian (bibi bersambung ke anak melalui jalur sang ibu). Ada dua riwayat tentang pendapat Imam dalam masalah ini.

Dalil kami dalam masalah ini adalah dalam masalah waris, kedudukan saudara perempuan seayah lebih kuat dibandingkan dengan saudara perempuan seibu. Oleh karena itu, dia didahulukan, seperti saudara perempuan sekandung. Dalam kasus ini, kekuatan kedudukannya tidak diragukan lagi, karena posisinya menempati posisi saudara perempuan sekandung, ketika tidak ada saudara-saudara perempuan sekandung. Kedudukannya menjadi *ashabah* bersama dengan anak perempuan, berbagi dengan sang kakek. Apa yang telah mereka sebutkan tidak terjadi di sini, karena saudara perempuan langsung bersambung dengan dirinya sendiri, karena mereka terlahir benih yang sama dan menerima *ta'shib* (*ashabah*). Oleh karena itu, saudara perempuan lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan

1404. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bibi sang ayah lebih berhak dibandingkan bibi sang ibu."

Jika orang-orang yang memiliki hak pemeliharaan dan pengasuhan dari garis ayah, ibu dan saudara perempuan tidak ada, maka hak pemeliharaan dan pengasuhan berpindah ke garis bibi. Para bibi dari pihak ibu lebih didahulukan dibandingkan dengan bibi dari pihak ayah. Ketentuan yang demikian ditetapkan oleh Imam Ahmad.

Pernyataan Imam Al Kharqi memiliki kemungkinan difahami bahwa paman bibi dari pihak ayah lebih didahulukan, karena dia (Imam Al Kharqi) mendahulukan *khalatul abi* (saudara perempuan ibunya ayah) dibandingkan *khalatul umi* (saudara perempuan ibunya ibu). Ini menunjukkan lebih didahulukannya kekerabatan dari pihak ayah dibandingkan kekerabatan dari pihak ibu, karena mereka (bibi sang ayah) sampai kepada anak melalui jalur *ashabah.* oleh karena itu, mereka lebih didahulukan, seperti kedudukan saudara perempuan seayah dibandingkan saudara perempuan seibu.

Al Qadhi berpendapat bahwa yang dimaksud oleh Imam Al Kharqi dengan pernyataannya "*Khalatul abi*" adalah, bibi dari garis ayah lebih didahulukan dibandingkan bibi dari garis ibu, seperti didahulukannya saudara perempuan seayah dibandingkan saudara perempuan seibu, karena bibi adalah saudara ibu. Oleh karena itu, maka dia didahulukan seperti dalam masalah saudara perempuan.

Jika kita beranggapan bahwa bibi dari pihak ibu didahulukan, jika mereka tidak ada, maka urutan setelahnya dalam hak pengasuhan jatuh ke para bibi dari pihak ayah. Jika kita beranggapan bahwa bibi dari pihak ayah didahulukan, maka bibi dari pihak ibu menempati urutan setelahnya. Jika bibi tersebut tidak ada, maka sesuai dengan pernyataan Imam Al Kharqi, hak pengasuhan dan pemeliharaan berpindah ke bibi sang ayah dari garis ibu. Berdasarkan pada pendapat yang lain, hak pengasuhannya berpindah ke bibi sang ibu dari garis ibu.

Ada satu pertanyaan, apakah bibinya ayah dari garis ibunya (saudara perempuan ibunya ayah/saudara perempuan nenek dari ayah) didahulukan dari bibinya ayah dari garis ayahnya ayah?

Dalam masalah ini ada dua pendapat, sesuai dengan permasalahan keberhakan bibi dari pihak ayah dengan bibi dari garis sang ibu.

Mengenai bibinya ibu dari garis ayah (saudara perempuan kakek dari ibu), dia tidak memiliki hak dalam pemeliharaan dan pengasuhan, karena dia bersambung dengan anak yang hendak diasuh melalui ayahnya ibu dan dia termasuk laki-laki dalam kelompok *dzawail arham* yang mana dia tidak memiliki hak untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Oleh karena itu, orang yang bersambung melalui jalurnya juga tidak memiliki hak dalam pengasuhan.

Pasal: Kelompok laki-laki yang masuk dalam kategori *ashabah* memiliki hak dalam melakukan pemeliharaan dan pengasuhan. Yang paling utama diantara mereka adalah ayah sang anak, kakek (ayahnya ayah) meski terus ke garis atas, kemudian saudara laki-laki sekandung, kemudian saudara laki-laki seayah, kemudian anak-anak mereka, meskipun jauh ke garis bawah. Sesuai dengan ketentuan yang berlaku dalam masalah waris. Kemudian paman, kemudian anak mereka, kemudian pamannya ayah, kemudian anak-anak mereka. Ini merupakan pendapat Imam Asy-Syafi'i.

Sebagian para sahabat Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa tidak ada hak pengasuhan selain dari ayah dan kakek (ayahnya ayah), karena mereka tidak memiliki pengetahuan yang cukup dalam bidang pengasuhan anak yang masih kecil dan mereka tidak memiliki kekuasaan atas diri sang anak. Oleh karena itu, posisi mereka dalam hak pengasuhan sama dengan orang lain yang tidak memiliki hubungan keluarga dengan si anak.

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa Imam Ali ﷺ dan Ja'far ﷺ pernah merebutkan hak pengasuhan putrinya Hamzah ﷺ. Rasulullah ﷺ tidak mengingkari hak pengasuhan keduanya.[182] Sebab mereka memiliki wilayah (kuasa) atas anak perempuan tersebut dan juga

[182] Hadits ini telah ditakhrij

mendapatkan waris dengan cara *ta'shib* (pembagian *ashabah*). Oleh karena itu, sebagai paman keduanya memiliki hak untuk melakukan pemeliharaan dan pengasuhan, sebagaimana posisi sang ayah dan kakek si anak. Ini berbeda dengan *ajanib* (orang asing) yang mana mereka sama sekali tidak memiliki hubungan kekerabatan dengan si anak dan tidak memiliki kasih sayang yang diikat oleh pertalian kekerabatan. *Ajanib* (orang asing) memiliki kesamaan dalam hal tidak adanya hubungan kekerabatan dengan sang anak dan *ajanib* tidak memiliki tingkatan kedekatan dengan sang anak. Oleh karena itu, diantara mereka (*ajanib*) tidak ada yang berhak didahulukan.

Laki-laki yang hubungannya dengan sang anak berstatus *ashabah,* mereka memiliki kekerabatan dengan sang anak dan memiliki keistimewaan yang mana sebagian diantara mereka lebih berhak dari sebagian yang lain. Yang paling berhak diantara mereka dalam hal pengasuhan adalah yang paling berhak mendapatkan waris dari sang anak yang hendak diasuh, setelah sang ayah dan kakek. Mereka menempati posisi ayah sang anak yang hendak diasuh, jika sang anak diberikan pilihan; antara ikut pamannya atau dengan ibunya atau antara paman dengan wanita selain ibunya yang memiliki hak pengasuhan. Mereka lebih berhak dalam melakukan pengasuhan terhadap seorang anak wanita yang sudah mencapai usia 7 tahun. Kecuali anak sang paman. Anak wanita yang sudah berusia 7 tahun tidak boleh diserahkan kepada anak pamannya, karena anak sang paman bukan mahramnya si anak wanita (keduanya boleh menikah).

Pasal: Mengenai laki-laki yang statusnya *dzawil arham*, seperti paman si anak dari pihak ibu (saudara ibu yang laki-laki), saudara laki-laki seibu, ayahnya ibu, anak laki-laki dari saudara perempuan, mereka semua tidak memiliki hak pemeliharaan dan pengasuhan, jika ada orang

lain yang memang memiliki hak pengasuhan terhadap sang anak, karena mereka bukan wanita yang memiliki hak pengasuhan terhadap sang anak dan tidak memiliki kekerabatan yang kuat seperti *ashabah*. Tidak ada hak pengasuhan bagi wanita yang berhubungan dengan si anak melalui jalur mereka, seperti ibunya kakek dari garis ibu, *ibnatul khal* (putri saudara laki-laki sang ibu), karena yang menghubungkan mereka dengan si anak juga tidak memiliki hak pengasuhan. Jika penghubungnya saja tidak memiliki hak pengasuhan terlebih lagi mereka.

Jika tidak ada kekerabatan selain mereka, maka ada dua kemungkinan:

1. Mereka lebih berhak melakukan pengasuhan, karena mereka masih memiliki hubungan keluarga dan kekerabatan dan berhak mendapatkan waris jika orang yang lebih utama dari mereka tidak ada. Demikian pula dalam masalah pengasuhan, jika orang yang lebih utama dibanding mereka tidak ada.
2. Mereka tidak memiliki hak pengasuhan dan hak pengasuhannya berpindah ke hakim.

Pendapat yang pertama lebih utama untuk dijadikan pegangan.

Pasal: Penjelasan mengenai siapakah yang lebih berhak ketika berkumpul laki-laki dan perempuan yang sama-sama memiliki hak pengasuhan.

Diantara semua orang yang memiliki hak pengasuhan, yang paling berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan adalah ibu kandung sang anak, kemudian ibunya ibu (nenek), ibunya ibunya ibu (buyut), ibunya ibunya ibunya ibu. Demikian seterusnya. Dalam kasus semuanya ada, maka yang paling dekat urutannya dengan sang anak yang paling berhak melakukan pengasuhan. (Misalkan, ada ibu kandung

dan ibunya ibu, maka sang ibu kandung lebih berhak), karena mereka semua adalah wanita dan bersambung dengan sang anak melalui kelahiran. Mereka semua memiliki posisi yang sama dengan sang ibu kandung.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa ibunya ayah dan ibunya nenek dari ayah, lebih berhak dibandingkan dengan ibunya ibu. Dengan dasar riwayat ini, maka ayah lebih berhak melakukan pengasuhan dibandingkan sang ibunya ibu. Dengan demikian, urutan sang ayah setelah ibu, kemudian barulah ibunya bapak.

Pendapat pertama lebih masyhur menurut para sahabat kami (madzhab Hanbali). Perinciannya; yang paling berhak adalah ibu kandung, kemudian para ibunya ibu, kemudian ayah dan setelah itu para ibunya ayah. setelah itu, urutan berikutnya adalah sang kakek, kemudian ibunya kakek, kemudian kakeknya ayah, kemudian ibunya kakeknya ayah, meskipun mereka tidak termasuk ahli waris, karena mereka bersambung dengan sang anak melalui orang-orang yang berstatus *ashabah* yang memiliki hak pengasuhan, ini berbeda dengan *ummu abil um* (ibunya kakek dari garis ibu).

Diceritakan dari Imam Ahmad adanya riwayat lain bahwa saudara perempuan seibu dan bibi dari garis ibu lebih berhak dibandingkan ayah. Dengan demikian saudara perempuan sekandung lebih berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan dibandingkan dengan ayah, dan lebih berhak dari saudara seibu serta bibi dari pihak ibu. Meski demikian, pendapat yang pertama lebih masyhur dalam madzhab.

Jika orang-orang yang berhak melakukan pengasuhan dari garis ayah dan dari garis ibu tidak ada, maka hak pengasuhan berpindah ke saudara perempuan sang anak. Urutannya adalah, saudara perempuan sekandung didahulukan, kemudian saudara perempuan seayah, kemudian saudara perempuan seibu. Saudara perempuan didahulukan

dari saudara laki-laki, karena dia wanita yang memiliki hak pengasuhan. Oleh karena itu, dia didahulukan dari saudara laki-laki yang sederajat dengannya, seperti ibu didahulukan dari ayah, ibunya ayah didahulukan dari ayahnya ayah. Setiap nenek didahulukan dari kakek jika urutannya sama, karena seorang wanita akan melaksanakan pengasuhannya sendiri, sementara laki-laki tidak langsung mengurusi pengasuhan.

Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa saudara laki-laki lebih didahulukan dari saudara perempuan. Sebab, status saudara laki-laki adalah *ashabah binafsihi.* Meski demikian, pendapat yang pertama lebih utama dijadikan sebagai pegangan.

Mengenai didahulukannya saudara perempuan sekandung dan saudara perempuan seayah, dibandingkan kakek; ada dua pendapat. Jika tidak ada saudara perempuan, maka saudara laki-laki sekandung lebih utama, kemudian saudara laki-laki seayah, kemudian anak keduanya (anak saudara sekandung dan anak saudara seayah). Saudara laki-laki seibu tidak memiliki hak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Jika saudara si anak tidak ada sama sekali, maka berdasarkan pendapat yang *shahih*, hak pengasuhan berpindah ke para bibi dari pihak ibu. Urutannya seperti urutan saudara perempuan. Paman dari pihak ibu tidak memiliki hak pengasuhan. Jika para bibi dari pihak ibu tidak ada, maka hak pengasuhan beralih ke para bibi dari pihak ayah. Mereka (para bibi dari pihak ayah) didahulukan dari paman dari pihak ayah, sama dengan didahulukannya saudara perempuan dari saudara laki-laki. Setelah itu urutannya adalah paman dari kedua orang tua, kemudian paman dari pihak ayah. Paman dari pihak ibu tidak memiliki hak pengasuhan. Kemudian anak-anak paman. Setelah itu urutannya adalah para *khalatul abi* (bibinya ayah dari garis ibu), kemudian berdasarkan pernyataan Imam Al Kharqi dan ulama yang lain, urutan setelahnya adalah *khalatul umm* (para bibinya ibu dari garis ibu). Setelah

itu urutannya adalah, bibinya ayah dari garis ayah. Bibinya ibu dari garis ayah tidak memiliki hak pengasuhan, karena mereka (bibinya ibu dari garis ayah) bersambung ke sang anak melalui jalur ayahnya ibu dan ayahnya ibu tidak memiliki hak pengasuhan.

Jika ada dua orang atau lebih yang masing-masing memiliki hak pemeliharaan dan pengasuhan dan mereka memiliki kedudukan yang sederajat, maka jalan keluarnya adalah dengan cara diundi.

Pasal: Jika seorang ibu yang memiliki hak paling kuat dalam pengasuhan tidak mau melakukannya, maka dalam masalah ini adalah dua pendapat:

1. Hak pengasuhannya berpindah ke ayah sang anak, karena ibunya ibu bersambung ke anak melalui garis sang ibu. Jika sang ibu membatalkan haknya, maka ibunya ibu dan seterusnya juga mengalami pembatalan hak.
2. Hak pengasuhannya berpindah ke ibunya sang ibu. Inilah pendapat yang lebih *shahih*, karena posisi ayah lebih jauh. Hak pengasuhan tidak berpindah ke yang jauh jika masih ada yang dekat. Sebagaimana hak tersebut tidak berpindah ke saudara perempuan. Keberadaan ibunya sang ibu yang menjadi cabang dari sang ibu tidak menyebabkan hak mereka menjadi gugur dengan sebab gugurnya hak sang ibu, seperti gugurnya hak sang ibu yang tidak memenuhi syarat pengasuhan atau sang ibu menikah lagi dengan laki-laki lain.

   Demikian pula ketentuan yang berlaku bagi sang ayah. Jika sang ayah gugur haknya dalam pengasuhan; apakah ibunya sang ayah juga ikut gugur haknya dalam pengasuhan? Dalam masalah ini juga ada dua pendapat.

Jika yang ada hanya saudara perempuan sekandung dan saudara perempuan seayah, kemudian saudara perempuan sekandung tersebut menggugurkan haknya. Dalam kasus yang demikian, hak saudara perempuan seayah tidak menjadi gugur, karena keberhakan saudara perempuan seayah bukan dari garis saudara perempuan sekandung, namun dari ayah.

1405. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika anak tersebut diambil oleh ayahnya dari sang ibu, karena sang ibu menikah lagi, kemudian setelah itu, sang ibu dithalak oleh suaminya, dalam kondisi yang demikian, sang ibu kembali menjadi orang yang paling berhak melakukan pemeliharaan dan pengasuhan."

Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Tsaur dan ulama ahli ra'yi, kecuali Imam Abu Hanifah dan Imam Al Muzani yang berpendapat bahwa jika thalaknya thalak *raj'i,* maka hak pengasuhan sang ibu tidak kembali, karena ikatan pernikahan sang ibu dengan suami yang menthalaknya masih ada. Kondisi sang ibu sama dengan sebelum terjadinya thalak tersebut.

Dalil kami dalam masalah ini adalah sang ibu merupakan wanita yang sudah dithalak. Oleh karena itu, haknya dalam mengasuh kembali lagi, seperti wanita yang berstatus *ba'in* (hubungannya dengan sang suami putus total).

Mengenai pernyataan mereka bahwa sang ibu masih berstatus sebagai istri suami yang menthalaknya, maka kami jawab bahwa sang suami telah mendepak wanita tersebut dari kasurnya. Sang suami tidak memiliki bagian menemani wanita tersebut. Di sisi lain, sang ibu juga tidak repot memenuhi kewajibannya terhadap suami yang menthalaknya. Akad yang menjadi sebab hilangnya tali pernikahan telah

terwujud. Dengan demikian, statusnya sama dengan wanita yang *ba'in* yang sedang menjalani masa iddah.

Kamipun memiliki pendapat yang agak mirip dengan pendapat mereka; karena keberadaan nikah sebelum *dukhul* telah menggugurkan hak pengasuhan, meski tidak ada pembagian menetap dan kesibukan mengurusi sang suami.

Pasal: Setiap orang yang memiliki hak pengasuhan karena kekerabatan, kemudian ada penghalang yang membuat mereka tidak dapat melakukan pengasuhan, seperti kondisi mereka sebagai budak, kafir, fasik, gila atau masih kecil; dalam kasus yang demikian, jika penghalang tersebut hilang, misalkan yang berstatus sebagai budak dimerdekakan, yang kafir masuk Islam, yang fasik bertobat, yang gila sembuh dari penyakit gilanya, dan yang masih kecil memasuki usia dewasa; maka hak pengasuhan kembali lagi kepada mereka. Karena sebab yang membuat mereka memiliki hak pengasuhan kembali ada. Mereka dilarang menggunakan haknya dalam mengasuh karena adanya penghalang. Jika penghalangnya hilang, maka hak tersebut kembali lagi berdasarkan sebab yang memang telah ada sebelum timbulnya penghalang. Kasusnya seperti seorang istri yang dithalak.

1406. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang ibu menikah lagi dengan laki-laki lain, maka suaminya yang baru tersebut berhak melarang sang ibu menyusui anaknya. Kecuali jika kondisinya mengharuskan sang ibu menyusui anaknya, yang mana jika tidak dilakukan, maka sang anak akan meninggal."

Jika seorang laki-laki menikah dengan seorang janda yang memiliki anak, maka laki-laki tersebut berhak melarang istrinya menyusui anaknya dari suami sebelumnya dan berhak melarang sang istri menyusui anak orang lain. Kecuali jika kondisinya mengharuskan ibu tersebut menyusui sang anak, karena akad nikah menjadikan suami memiliki hak seutuhnya untuk menikmati sang istri, kapanpun dan dimanapun, kecuali pada waktu-waktu dimana sang istri melaksanakan shalat wajib. Menyusui anak menjadikan hak suami terbengkalai di sebagian waktu. Oleh karena itu, laki-laki yang menjadi suaminya yang baru tersebut berhak melarang istrinya menyusui anak hasil dari pernikahan sang istri dengan suami sebelumnya, seperti hak sang suami melarang istriya keluar dari rumah sang suami.

Jika anak tersebut kritis dan tidak ada wanita lain yang menyusuinya atau ada wanita lain namun si anak tidak mau, dalam kondisi yang demikian, maka sang ibu harus menyusuinya, karena kondisi yang demikian adalah kondisi darurat dan sang ibu harus menyelamatkan nyawa anaknya. Oleh karena itu, hak sang anak harus didahulukan dari hak sang suami.

Pasal: Jika seorang ibu hendak menyusui anaknya hasil pernikahannya dengan orang yang saat itu menjadi suaminya, pernyataan Imam Al Kharqi bisa memiliki dua kemungkinan:

1. Sang suami berhak melarang sang istri menyusui sang anak. Dasarnya adalah keumuman lafazh. Ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i, karena menyusui anak menjadikan hak suami terbengkalai di sebagian waktu. Kasusnya disamakan dengan wanita tersebut menyusui anak hasil pernikahannya dengan suami sebelumnya.

2. Suami tidak boleh melarang istrinya menyusui anaknya yang merupakan hasil pernikahannya dengan sang istri.

Sebab, Imam Al Kharqi dalam pernyataannya berpendapat bahwa jika seorang ibu hendak menyusui anaknya dengan syarat dia menerima pembayaran, maka dia lebih berhak menerimanya dibandingkan dengan wanita lain. Tidak ada perbedaan dalam masalah ini, apakah si wanita masih terikat pernikahan dengan ayah sang anak atau sudah bercerai. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ

"Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh...." (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Ayat ini redaksinya berbentuk *khabari* (berita), namun yang dimaksud adalah *amr* (sebuah perintah). Ketentuan ini berlaku umum bagi setiap ibu. Tidak sah, jika para sahabat Asy-Syafi'i memahami ayat ini ditujukan kepada wanita yang dithalak, karena Allah ﷻ menjadikan mereka berhak menerima nafkah dan pakaian. Dan mereka tidak membolehkan pemberian nafkah suami sebagai imbalan bagi sang ibu dalam menyusui bayinya.

Pernyataan kami tentang pendapat yang pertama bahwa hak suami menjadi tidak terpenuhi, maka kami jawab bahwa apa yang dilakukan oleh sang istri adalah melaksanakan apa yang menjadi kewajiban suami. Sebagaimana seorang suami wajib membayar utangnya dengan memberikan hartanya adalah wajib, terlebih lagi dalam kewajiban yang masih berhubungan dengan hak anak yang ada bersama ibunya. Pendapat ini merupakan zhahir pendapat Ibnu Abi Musa dan zhahir perkataan Al Qadhi Abu Ya'la.

Pasal: Jika seorang wanita menyewakan dirinya untuk menyusui bayi, kemudian wanita tersebut menikah dalam kondisi masih terikat dengan akad *ijarah* (sewa) menyusui, maka hukum pernikahannya sah. Dalam kondisi yang demikian, sang suami tidak berhak membatalkan perjanjian *ijarah* tersebut dan tidak berhak melarang istrinya melakukan pekerjaan menyusui hingga masa perjanjian menyusui tersebut selesai, karena akad perjanjian kontrak menyusui tersebut telah lebih dulu ada dibandingkan akad nikah. Kasusnya sama dengan seseorang yang membeli seorang budak yang statusnya sedang terikat kontrak kerja dengan orang lain atau dia membeli rumah yang sedang digunakan.

Jika sang anak yang disusui sedang tidur atau sedang sibuk bermain dengan yang lain, maka suami boleh melakukan hubungan seksual dengan sang istri yang terikat kontrak menyusui. Dalam kasus yang demikian, wali si anak yang disusui tidak berhak melarang sang suami bemesraan dengan istrinya. Pendapat yang demikian dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Menurut Imam Malik: Sang suami tidak boleh menyetubuhi istrinya kecuali atas izin wali si anak, karena hubungan badan akan mengurangi produksi air susu seorang wanita.

Dalil kami dalam masalah ini adalah seorang suami berhak melakukan hubungan badan dengan istrinya berdasarkan akad nikah yang telah dijalani. Dan hak yang demikian tidak bisa dibatalkan berdasarkan sesuatu yang keberadaannya masih diragukan (berkurangnya air susu akibat hubungan badan). Kondisinya disamakan hubungan badan yang dilakukan atas izin sang wali anak. Jika suami boleh melakukan hubungan badan atas izin sang wali, maka diapun boleh melakukan hubungan badan tanpa izin sang wali, karena wali si anak tidak boleh memberikan izin dilakukannya sesuatu jika berakibat menimbulkan madharat kepada sang anak atau menggugurkan haknya.

Pasal: Jika seorang wanita yang sedang terikat oleh tali pernikahan melakukan kontrak kerja untuk tugas menyusui, dan itu dilakukan atas izin sang suami, maka hukum akad penyewaan diri tersebut sah dan isi perjanjian kontrak wajib dipenuhi, karena hak tersebut milik keduanya dan tidak keluar dari keduanya.

Jika sang istri dengan status diatas melakukan akad perjanjian kontrak tersebut tanpa izin sang suami, maka hukum perjanjian kontrak tersebut tidak sah, karena perjanjian kontrak tersebut menyebabkan terbengkalainya pemenuhan hak suami oleh istri. Ini merupakan satu diantara dua pendapat yang dianut oleh para sahabat Asy-Syafi'i. Menurut pendapat yang satunya lagi, akad perjanjian kontrak kerja tersebut hukumnya sah, karena perjanjian kontrak tersebut bukan pada tempat yang menjadi objek hubungan badan (farji). Meski demikian, sang suami boleh dan berhak membatalkannya, karena perjanjian kontrak tersebut bisa mengakibatkan sang suami tidak bisa mendapatkan haknya secara maksimal.

Dalil kami dalam masalah ini adalah perjanjian kontrak tersebut menyebabkan terbengkalainya pemenuhan hak suami yang ada berdasarkan akad nikah yang terjadi sebelum terjadinya akad kontrak tersebut. Oleh karena itu, hukum perjanjian kontrak kerja tersebut tidak sah, sama dengan menyewakan tempat yang sudah disewakan kepada orang lain.

1407. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang ayah wajib memenuhi kebutuhan susu anaknya dengan menyewa wanita lain yang mau menyusui sang anak, kecuali jika sang ibu mau menyusuinya dengan bayaran yang layak. Jika sang ibu mau menyusuinya dengan bayaran yang layak, maka sang ibu lebih berhak

mendapatkannya dibandingkan wanita lain. Tidak ada perbedaan, apakah sang ibu masih terikat tali pernikahan dengan ayah sang bayi atau sudah dithalak."

Pernyataan Imam Al Kharqi dalam masalah ini dapat dibagi menjadi dua pasal:

Pasal Pertama: Kewajiban memenuhi kebutuhan bayi dalam hal menyusu dibebankan kepada sang ayah. Sebagai seorang suami, dia tidak berhak memaksa sang istri utuk menyusui bayinya. Tidak ada perbedaan; apakah sang istri memiliki status sosial yang rendah atau terhormat di masyarakat. Tidak ada perbedaan, apakah ibu sang bayi masih terikat oleh tali pernikahan atau sudah dithalak oleh suaminya yang juga ayah dari bayi yang dilahirkannya.

Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat diantara ulama bahwa sang ayah tidak boleh memaksa ibu sang bayi untuk menyususi anaknya. Ketentuan yang demikian berlaku jika status si wanita sudah dithalak oleh suaminya.

Jika ibu sang bayi masih terikat tali pernikahan dengan ayah sang bayi (masih sebagai istri), maka menurut pendapat madzhab kami (Madzhab Hanbali), sang suami tidak berhak memaksa istrinya menyusui sang bayi. Pendapat yang demikian juga dianut oleh Imam Tsauri, Imam Asy-Syafi'i dan para ulama ahli ra'yi.

Menurut Ibnu Abu Laila dan Imam Al Hasan bin Shalih: Sang suami berhak memaksa istrinya untuk menyusui sang bayi. Pendapat ini juga dianut oleh Imam Abu Tsaur dan satu riwayat dari Imam Malik. Dasar pendapat ini adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ

"Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Riwayat yang masyhur dari Imam Malik menyatakan bahwa jika sang istri termasuk wanita terhormat dan kebiasaan wanita seperti itu tidak menyusui anaknya, maka sang suami tidak berhak memaksa sang istri untuk menyusui anaknya. Jika tidak demikian, maka sang suami berhak memaksa sang istri untuk menyusui anaknya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ,

وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ

"Dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya...." (Qs. At-thalaq [65]: 6). Jika terjadi perselisihan antara keduanya (suami-istri) mengenai hal penyusuan anak, berarti terjadi kesulitan.

Sesungguhnya, pemaksaan sang suami kepada istri untuk menyusui tidak lepas dari; apakah menyusui anak adalah hak anak atau hak suami atau hak keduanya secara bersamaan. Tidak mungkin dinyatakan sebagai hak suami, karena sang suami tidak berhak memaksa istrinya untuk menyusui anak sang suami dari istrinya yang lain. Tidak mungkin juga dinyatakan sebagai hak sang anak, karena jika dianggap sebagai hak anak, maka setelah dithalak suamipun sang ibu masih wajib menyusui sang anak. Oleh karena itu, memenuhi kebutuhan susu sang anak adalah kewajiban yang dibebankan kepada ayah sang bayi. Kewajiban memenuhi kebutuhan susu sang anak sama dengan

kewajiban sang ayah dalam memberikan nafkah. Artinya, setelah terjadinya perceraianpun sang ayah masih berkewajiban memenuhi kebutuhan susu sang bayi.

Di sisi lain, menyusui sang anak tidak bisa dianggap sebagai hak seorang bayi dan ayah secara bersamaan. Sebab, jika dinyatakan sebagai hak keduanya, setelah terjadi perceraian, sang bayi wajib disusui oleh ibunya. Sementara itu ayat diatas dipahami sebagai kewajiban menafkahi bayi dalam kondisi tidak sulit.

Pasal Kedua: Jika seorang ibu meminta agar dia saja yang menyusui dengan imbalan, maka dia lebih berhak dibandingkan dengan wanita lain. Tidak ada perbedaan apakah sang ibu masih menjadi istri dari ayahnya sang anak atau sudah dithalak. Juga tidak ada perbedaan, apakah sang ayah menemukan wanita yang mau menyusui anaknya secara cuma-cuma atau tidak menemukan.

Para sahabat Asy-Syafi'i berpendapat bahwa Jika dia masih terikat pernikahan dengan ayah sang anak, maka sang suami boleh melarangnya menyusui sang anak. Sebab, menyusui sang anak menjadikan sang istri tidak dapat melayani suami secara maksimal. Jika sang suami menyewa sang istri untuk menyusui anaknya, maka hukumnya tidak boleh, karena manfaat dari diri wanita adalah hak milik sang suami. Oleh karena itu, dia tidak boleh menyewa sesuatu yang sebagian atau seluruhnya menjadi miliknya.

Jika sang ibu menyusui anaknya, apakah dia berhak mendapatkan upah *mitsil* (upah harga pasaran). Dalam masalah ini ada dua pendapat.

Jika sang ibu telah dithalak oleh ayah sang anak, kemudian sang ibu meminta upah *mitsil*, namun sang ayah hendak mengambil anaknya untuk disusui oleh wanita lain dengan bayaran upah *mitsil* atau bahkan

dengan bayaran lebih dari harga pasaran, maka sang ayah tidak boleh melakukan hal yang demikian. Jika sang suami menemukan wanita lain yang mau menyusui anaknya dengan cuma-Cuma, atau menemukan wanita yang menyusui anaknya dengan bayaran upah dibawah upah harga *mitsil* (dibawah upah minimum yang biasa berlaku), maka dalam pandangan zhahir madzhab, sang ayah boleh melakukan hal yang demikian, karena sang ayah tidak wajib mengeluarkan biaya menyusui untuk anaknya, disaat dia bisa memenuhi kebutuhan anaknya tanpa mengeluarkan biaya.

Menurut Imam Abu Hanifah ﷺ: Jika sang ibu meminta bayaran atas pekerjaan menyusui anaknya, maka sang ayah tidak wajib memberikan bayaran upah menyusui kepada sang ibu. Hak sang ibu menyusui tidak menjadi gugur. Jika datang wanita lain untuk menyusui sang anak, hal yang demikian tidak menjadi masalah. Wanita tersebut dapat menyusui sang anak disamping sang ibu juga melakukannya, karena dua hak tersebut bisa dikumpulkan dan salah satunya tidak boleh dibatalkan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah sesuai dengan pendapat yang pertama, yaitu bolehnya menyewa sang ibu. Jika orang lain –selain suami– boleh menyewa sang ibu untuk pekerjaan menyusui seorang anak, maka sang suami juga boleh melakukan hal yang demikian, sama seperti sang istri dikontrak untuk mengerjakan pekerjaan menjahit dan membantu pekerjaan rumah.

Pernyataan mereka bahwa manfaat yang timbul dari peran istri adalah milik suami, klaim demikian tidak *shahih*. Sebab, jika sang suami memiliki manfaat *hadhanah* (pengasuhan), maka sang suami berhak memaksa istrinya untuk menyusui sang anak, sang istri tidak boleh menyewakan dirinya tanpa izin sang suami, dan hasil atau upah pekerjaan menyusui tersebut menjadi milik suami. Tidak bolehnya sang istri melakukan kontrak kerja menyusui tanpa izin sang suami

dikarenakan pekerjaan tersebut bisa membuat terbengkalainya hak suami disebagian waktu. Oleh karena itu, sang istri boleh melakukan pekerjaan menyusui dengan imbalan atas izin sang suami. Jika sang suami menyewa sang istri untuk menyusui, berarti dia telah mengizinkan sang istri melakukan pekerjaan tersebut. Dengan demikian, hukum menyewanya sah, sebagaimana yang menyewa adalah orang lain.

Mengenai hukum wajib didahulukannya sang ibu jika dia meminta upah atas pekerjaan menyusuinya, dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf...." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Dan firman Allah ﷻ dalam surah yang lain,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6).

Didahulukannya sang ibu, karena dia memiliki perasaan sayang yang lahir dari hati, sebab sang bayi adalah bagian dari dirinya. Dan air susunya untuk sang anak lebih baik dari air susu wanita lain. Oleh karena itu, sang ibu lebih berhak dibandingkan wanita lain dalam menyusui anaknya. Sebab, jika sang anak disusui oleh wanita lain, hal yang demikian sama dengan menyingkirkan hak sang ibu untuk

mengasuh anaknya dan hal yang demikian menimbulkan madharat kepada diri sang anak. Tidak boleh menggugurkan hak pengasuhan yang bersifat wajib dan tidak boleh memberikan madharat kepada anak dengan tujuan untuk menggugurkan apa yang menjadi kewajiban suami sebagaimana yang diperintahkan Allah ﷻ.

Pernyataan Imam Abu Hanifah akan menyebabkan terbengkalainya hak seorang anak hingga dia tidak mendapatkan asi dari sang ibu dan menyebabkan sang ibu tidak dapat menyusui anaknya. Kebijakan yang demikian hukumnya tidak boleh. Jika sang ibu meminta bayaran lebih dari upah standar menyusui dan sang ayah menemukan wanita yang mau menyusui anaknya tanpa bayaran atau dengan bayaran dibawah upah minimum menyusui, maka sang ayah boleh mengambil sang anak dari ibunya, karena sang ibu telah menggugurkan haknya sendiri dengan meminta sesuatu diluar batas kewajaran. Kasus ini masuk dalam masalah yang dijelaskan dalam Al Qur`an,

وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ

"Dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya." (Qs. At-Thalaaq [65]: 6).

Jika sang ayah tidak menemukan wanita lain kecuali dengan bayaran yang sama dengan bayaran yang diminta ibu sang anak, maka sang ibu lebih berhak, karena menyewa orang lain dengan membayar sang ibu biayanya sama. Oleh karena itu, sang ibu lebih berhak. Kasusnya sama dengan jika kedua wanita tersebut meminta bayaran dengan upah *mitsil* (upah yang sesuai dengan harga pasaran).

Pasal: Jika seorang wanita yang memiliki anak dari suaminya yang lain, meminta izin kepada suaminya yang baru untuk menyusui anaknya dengan bayarah upah *mitsil*,

kemudian suami yang baru mengizinkan, maka sang ibu lebih berhak dibandingkan wanita yang lain, karena status wanita tersebut adalah ibu bagi sang anak. Dia tidak boleh melakukannya tanpa izin sang suami karena dikhawatirkan pekerjaan tersebut menyebabkan terbengkalainya hak suami disebagian waktu. Jika suami yang baru mengizinkan, maka hilanglah penghalangnya dan statusnya seperti wanita tanpa suami yang boleh menerima upah dari pekerjaan menyusui. Jika suami yang baru tidak mengizinkan, maka gugurlah haknya untuk menyusui.

Pasal: Jika seorang ibu menyusui anaknya dan sang anak ada di rumah ayahnya, kemudian sang ibu membutuhkan biaya lebih, maka sang ayah wajib memenuhi kelebihan biaya tersebut. Dasarnya adalah firman Allah ﷻ,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf." (Qs. Al Baqarah [2]: 233), karena sang ibu berhak mendapatkan bayaran yang cukup. Jika kebutuhannya lebih, maka bertambah pula biaya yang harus dikeluarkan. Wallahu a'lam.

Bab
Penjelasan Tentang Nafkah Budak

1408. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Para tuan yang memiliki budak, mereka wajib menafkahi budaknya, memberi makan dan pakaian, dengan cara yang baik."

Kewajiban bagi seorang tuan untuk menafkahi budak miliknya ditetapkan berdasarkan Sunnah Rasul ﷺ dan ijma' ulama. Mengenai dasar Sunnah, Abu Dzar meriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوْهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلاَ تُكَلِّفُوْهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِيْنُوْهُمْ.

"Saudara kalian adalah pelayan kalian. Mereka dijadikan mereka dibawah tangan kalian. Barangsiapa yang saudaranya ada dibawah tangannya, maka hendaknya dia memberinya makan dengan makanan yang sama dengan yang dia makan. Dan hendaknya dia memberikannya pakaian yang sama dengan yang dia kenakan. Janganlah kalian membebani mereka kerja yang tidak mampu mereka pikul. Jika kalian

memberinya beban pekerjaan, maka bantulah mereka melaksanakannya."[183]

Abu Hurairah ﷺ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لِلْمَمْلُوْكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ بِالْمَعْرُوْفِ وَلاَ يُكَلَّفُ مِنَ الْعَمَلِ مَا لاَ يُطِيْقُ.

"Seorang budak berhak mendapatkan makanan dan pakaian yang layak. Dan janganlah sang budak dibebani pekerjaan yang tidak mampu dia pikul."[184] Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan hadits ini dalam *Musnad*-nya.

Para ulama telah berijma (sepakat) bahwa nafkah seorang budak menjadi tanggung jawab tuannya, karena seorang budak pasti membutuhkan nafkah dan manfaat yang dihasilkan oleh dirinya adalah milik tuannya. Dia memiliki hubungan yang khusus dengan sang tuan. Oleh karena itu, sang tuan wajib memberinya nafkah, sebagaimana sang tuan wajib memberi makan hewan ternak peliharaannya.

Kadar kewajiban nafkah yang harus diberikan oleh sang tuan adalah seukuran sang budak kenyang, yaitu makanan dari jenis makanan pokok yang biasa dimakan di daerah tempat mereka tinggal. Tidak masalah, apakah sang tuan memberi makan dengan kualitas yang sama dengan makanan yang dimakan dia makan atau dengan kualitas lebih rendah atau lebih bagus. Demikian pula dengan kebutuhan lauk-pauk teman makanan pokok. Dasarnya adalah hadits Nabi ﷺ,

---

183 HR. Al Bukhari (Pembahasan: Sumpah, 1/30/*Fathul Bari*); Muslim (Pembahasan: Sumpah, 3/40/1283); Abu Daud (Pembahasan: Adab, 4/5158); Ibnu Majah dalam *Sunan*-nya (2/369) dan Ahmad dalam *Musnad*nya (5/161).

184 HR. Muslim (Pembahasan: Sumpah, 3/41/1283); Malik *Al Muwaththa`* (2/980) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/247, 342).

لِلْمَمْلُوْكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ بِالْمَعْرُوْفِ.

"Seorang budak berhak mendapatkan makanan dan pakaian yang layak." Bagusnya, disunahkan untuk memberikan makanan dari kualitas yang sama dengan makanan yang dimakan sang tuan. Dasarnya adalah hadits Nabi ﷺ, فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ *"Hendaknya sang tuan memberi budaknya makan dari jenis makanan yang dia makan."*

Dua hadits di atas kami gabungkan dan kami fahami dengan pemahaman sebaga berikut; hadits Abu Hurairah menjelaskan tentang kadar gugurnya kewajiban sang tuan dalam memberikan nafkah, sementara hadits Abu Dzar menjelaskan tentang cara yang afdhal dalam memberikan nafkah kepada budak.

Dalam praktek pemberian nafkah, sang tuan bebas melakukannya dengan aneka cara, dia bisa menjadikan penghasilan yang didapat oleh sang budak sebagai nafkah, atau sang tuan memberi nafkah dari harta miliknya dan penghasilan sang budak dia ambil, karena seluruhnya adalah harta milik sang tuan, termasuk uang yang dihasilkan oleh sang budak dari bekerja. Jika penghasilan sang budak setara dengan kebutuhan nafkah sang budak, maka seluruh penghasilan sang budak digunakan untuk menafkahinya. Jika penghasilan sang budak lebih dari kebutuhan nafkahnya, maka kelebihannya tersebut menjadi milik sang tuan. Jika penghasilan sang budak tidak mencukupi kebutuhan nafkahnya, maka sang tuan wajib menambahkan dari harta milik sang tuan.

Mengenai kebutuhan pakaian, sang tuan hendaknya memberikan budaknya pakaian yang layak, yaitu pakaian yang biasa digunakan oleh orang dengan status yang sama (budak) di daerah tersebut. Afdhalnya, sang tuan memberikan pakaian untuk budaknya dengan pakaian yang memiliki kualitas yang sama dengan pakaian yang

dikenakan sang tuan. Dasarnya adalah pernyataan Rasulullah ﷺ dalam haditsnya, وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ *"Hendaknya sang tuan memberikan budaknya baju dari kualitas yang sama dengan pakaian yang dia kenakan."*

Disunnahkan untuk menyamakan budak laki-laki dan budak wanita dalam hal nafkah dan pakaian. Khusus untuk budak wanita, sang tuan disunahkan untuk berlaku adil dalam memberikan tugas pekerjaan, demikian pula dalam hal menjadikan mereka sebagai objek seksual yang halal. Jika sang tuan membagi-bagi tugas para budak wanitanya, sebagian mereka ditugasi membereskan pekerjaan rumah dan sebagiannya untuk tugas menemani sang tuan, kebijakan yang demikian tidak masalah. Jika demikian, tidak masalah jika sang tuan membelikan baju yang lebih bagus untuk budak wanita yang bertugas menemaninya, karena batasannya adalah adat dan kebiasaan. Terlebih lagi kepada budak wanita yang disenangi sang tuan dan sering diajak melakukan hubungan badan.

Pasal: Jika salah seorang budak milik sang tuan diberi tugas menyediakan makanan dan minuman, disunahkan agar sang tuan mengajaknya duduk bersama untuk makan. Jika tidak demikian, maka disunahkan agar sang tuan memberikan sebagian makanan tersebut untuk sang budak, meskipun dengan kadar sekedarnya. Hal yang demikian didasari oleh sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah رضي الله عنه bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِذَا كَفَى أَحَدُكُمْ خَادِمُهُ طَعَامَهُ حَرَّهُ وَدُخَانَهُ فَلْيَدْعُهُ وَلْيُجْلِسْهُ، فَإِنْ أَبَى فَلْيُرَوِّغْ لَهُ اللُّقْمَةَ وَاللُّقْمَتَيْنِ.

"Jika salah seorang diantara kalian dibawakan makanan, panasnya (masakan) dan asap (wangi masakan) oleh pelayannya, hendaknya dia memanggilnya dan mendudukannya bersamanya. Jika sang pelayan tidak mau, hendaknya dia membaginya, sesuap atau dua suap." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari.[185] Sebab dengan memasak dan menghidangkannya, tentu sang pelayan juga mempunyai keinginan untuk mencicipi.

Di dalam Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman,

وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ

"Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya)." (Qs. An-Nisaa [4]: 8), karena keinginan orang yang menyaksikan tentu lebih tertarik dibandingkan keinginan orang yang hanya mendapatkan kabar berita.

Pasal: Sang tuan tidak boleh memberikan tugas pekerjaan yang sangat memberatkan yang tidak mampu

---

185 HR. At-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya (4/1853); Abu Daud dalam (Pembahasan: Makanan, 3/3846) dan Ibnu Majah (2/3289).

sang budak pikul. Dasarnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dzar, karena tugas yang demikian akan memberikan madharat kepada sang budak dan membuatnya menderita. Perilaku yang demikian dilarang oleh agama.

Pasal: Sang tuan tidak boleh memberikan target tertentu kepada sang budak dalam mencari penghasilan dengan perjanjian, jika melebihi target maka kelebihan tersebut diberikan untuk sang budak, karena kebijakan yang demikian adalah transaksi antara keduanya, maka sang budak tidak boleh dipaksa, sebagaimana sang tuan tidak boleh melakukan hal yang demikian kepada budaknya yang berstatus *mukatab* (budak yang sedang mencicil kemerdekaan dirinya). Jika sang budak yang memaksa dan sang tuan menolak, maka sang tuan juga tidak boleh memaksa sang budak melakukannya.

Jika perjanjian yang demikian merupakan hasil kesepakatan keduanya (sang tuan dan budaknya), maka hukumnya boleh. Hal yang demikian didasari oleh sebuah riwayat bahwa Abu Zhaibah pernah melakukan pengobatan bekam untuk Nabi ﷺ, kemudian Nabi ﷺ memberikannya upah dari pekerjaannya tersebut. Kemudian Nabi ﷺ memerintahkan mereka (para tuan) agar meringankan sang budak dalam melakukan setoran. Dahulu, para sahabat yang memiliki budak, banyak diantara mereka yang memberikan target pendapatan kepada budak-budak milik mereka.

Diriwayatkan bahwa Zubair ؓ pernah memiliki 1000 orang budak. Setiap hari setiap budak diwajibkan menyetor sebanyak 1 dirham.[186] Suatu hari, Abu Lu`lu`ah datang menemui Umar ؓ dan

[186] Riwayat ini dikeluarkan oleh Abu Nuaim dalam kitab *Hilyatul Aulia* (1/90).

memohon agar Umar ﷺ mau berbicara kepada Al Mughirah agar meringankan setoran yang harus dia lakukan setiap hari.[187]

Dalam memberikan beban setoran harian, hendaknya dilihat dahulu, jika sang budak termasuk orang yang bisa menghasilkan uang dari pekerjaannya, jika dia dibebankan setoran dengan aturan, jika setelah digunakan untuk nafkah dan setoran, kelebihannya diberikan untuk sang budak, maka kebijakan yang demikian hukumnya boleh, karena kebijakan yang demikian bisa saling menguntungkan. Dengan aturan yang demikian, sang budak bisa menjadi lebih giat dalam mencari uang. Jika sang budak dibebankan setoran yang jumlahnya lebih besar dari sisa penghasilannya setelah digunakan untuk nafkah, maka kebijakan yang demikian hukumnya tidak boleh.

Sang tuan juga tidak boleh mewajibkan sang budak menyetor sejumlah uang setiap hari jika sang budak termasuk orang tidak memiliki penghasilan. Ketentuan yang demikian didasari oleh sebuah riwayat dari Utsman ﷺ bahwa dia pernah berkata, "Jangan kalian memerintahkan budak kecil milik kalian untuk mencari nafkah, karena jika tidak mampu dikhawatirkan mereka akan mencuri. Jangan kalian memerintahkan budak wanita kalian yang tidak memiliki keterampilan untuk bekerja mencari nafkah, karena jika dipaksakan dikhawatirkan mereka akan menjual kemaluannya."[188]

Jika sang tuan memaksa budaknya yang tidak memiliki keterampilan untuk mencari nafkah, ini sama saja dengan menyiksa sang budak. Dalam satu haditsnya, Rasulullah ﷺ bersabda, وَلَا تُكَلِّفُوْهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ *"Janganlah kalian memaksa mereka melakukan sesuatu yang mereka tidak mampu melakukannya."* Sebab bisa saja, jika dipaksakan,

---

[187] Lih. *Thabaqat Al Kubra* karya Ibnu Sa'ad (3/345).

[188] HR. Malik *Al Muwaththa'* (2/981) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (8/9).

mereka akan melakukan sesuatu yang tidak seharusnya dia lakukan dan sang tuan tidak boleh mengambil hasilnya.

Pasal: Jika sang budak sakit, usianya sudah tua, menjadi buta, atau pekerjaannya sudah tidak mampu dia lakukan (terputus), maka sang tuan wajib melakukan pekerjaan yang biasa dilakukan oleh budaknya dan sang tuan wajib memberinya nafkah, karena nafkah seorang budak menjadi tanggung jawab tuannya. Oleh karena itu, sang tuan wajib memberi nafkah kepada budaknya yang masih kecil. Dan kepemilikan sang tuan atas budaknya yang sudah tua dan buta juga tidak hilang. Oleh karena itu, sang tuan wajib memberinya nafkah, sesuai dengan ketentuan yang bersifat umum dalam nash yang telah disebutkan di awal bab.

1409. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Sang tuan wajib menikahkan budaknya, jika sang budak membutuhkan pernikahan."

Seorang tuan wajib menjaga budaknya agar tidak terjatuh ke dalam perbuatan yang tidak terpuji dalam pandangan agama. Termasuk di dalamnya, jika sang budak minta untuk dinikahkan. Pendapat yang demikian merupakan salah satu pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat bahwa jika sang budak meminta untuk dinikahkan, maka sang tuan tidak bisa dipaksa untuk menikahkan budaknya, karena pemaksaan akan menimbulkan madharat bagi sang tuan. Terlebih lagi, kebutuhan yang demikian bukan merupakan kebutuhan pokok, seperti jika sang budak meminta dibelikan manisan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an,

وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ

"Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan...." (Qs. An-Nuur [24]: 32). Sebuah perintah menunjukkan makna wajib. Dan hal yang demikian tidak menjadi wajib kecuali jika telah diminta.

Diriwayatkan dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas ؓ bahwa dia berkata, "Jika seorang tuan memiliki budak wanita, jika sang tuan tidak menikahkannya dengan lak-laki lain dan tidak juga menggaulinya, atau budak laki-laki dan sang tuan tidak menikahkannya dengan seorang wanita; dalam kondisi yang demikian, jika kedua budak tersebut melakukan perbuatan maksiat, maka sang tuan juga ikut menanggung dosanya." Jika tidak wajib, maka tidak mungkin Ibnu Abbas menyatakan bahwa sang tuan ikut menanggung dosa yang dilakukan sang budak.

Seorang budak adalah manusia normal dan memiliki keinginan yang sama dengan manusia lain. Dia membutuhkan pernikahan, namun kondisinya terkukung. Oleh karena itu, disaat dia meminta untuk dinikahkan, maka sang tuan wajib menikahkannya. Setiap orang membutuhkan pasangan dalam kehidupannya dan perlu melampiaskan nafsu seksualnya kepada lawan jenisnya. Jika sang budak meminta dinikahkan, kemudian sang tuan tidak mau, maka kondisi yang demikian akan memberikan madharat kepada sang budak.

Jika seorang tuan wajib menikahkan budaknya jika dia meminta, maka sang tuan memiliki beberapa pilihan, sang tuan bisa menikahkan sang budak dengan orang lain, memberi hadiah untuknya seorang budak wanita atau menikahkan budak laki-laki miliknya dengan budak wanita

yang juga milik sang tuan, karena seorang budak laki-laki boleh menikah dengan budak wanita tanpa syarat. Sang tuan tidak wajib menikahkan budaknya dengan orang lain kecuali setelah sang budak meminta untuk dinikahkan, karena keinginan untuk menikah tidak memiliki batasan waktu dan usia yang pasti. Artinya, berbeda antara satu orang dengan yang lainnya. Oleh karena itu, keinginan tersebut hanya dapat dipastikan jika setelah ada permintaan dari sang budak. Sang tuan tidak boleh menikahkan sang budak kecuali berdasarkan pilihan sang budak, karena memaksa seorang budak yang sudah dewasa untuk menikah dengan seorang wanita pilihan sang tuan hukumnya tidak boleh.

Mengenai budak wanita, jika budak tersebut meminta untuk dinikahkan, maka sang tuan boleh melakukan dua pilihan; sang tuan menikahkan budak wanita tersebut dengan laki-laki lain atau sang tuan menggaulinya. Dengan digauli oleh sang tuan, maka kebutuhan biologis sang budak wanita bisa terpenuhi, karena salah satu tujuan dari pernikahan adalah pemenuhan kebutuhan seksual yang bahaya jika tidak tersalurkan. Dan itu bisa dilakukan dengan salah satu diantara dua cara dan sang tuan bebas untuk menentukan cara yang dia pilih.

Pasal: Jika seorang budak laki-laki memiliki istri, maka sang tuan wajib memberikan sang budak kesempatan untuk melakukan hubungan seksual dengan istrinya di malam hari, karena ketika sang tuan mengizinkan budak laki-lakinya menikah, berarti sang tuan mengizinkan sang budak melakukan aktifitas seksual. Izin tersebut diberikan malam hari, karena biasanya, aktifitas seksual terjadi di malam hari. Selain itu, sang tuan juga wajib menanggung nafkah istri budaknya.

1410. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika sang tuan tidak mau melaksanakan kewajibannya terhadap sang budak, maka sang tuan dipaksa untuk menjual budaknya, jika memang dituntut oleh sang budak."

Jika seorang tuan tidak memberi makan kepada budaknya, tidak memberikan pakaian untuk sang budak atau tidak mau menikahkan sang budak dengan orang lain, kemudian sang budak minta untuk dijual, dalam kasus yang demikian, sang tuan harus dipaksa menjual budaknya. Tidak ada perbedaan dalam kasus ini, apakah sang tuan memang tidak mau melaksanakan kewajibannya atau tidak mampu. Sebab kepemilikan sang tuan telah menimbulkan madharat kepada budaknya. Dalam kaidah hukum Islam, kondisi yang menimbulkan madharat harus dan wajib disingkirkan. Oleh karena itu, kami membolehkan seorang istri untuk membatalkan akad nikah yang telah terjadi, jika ternyata sang suami tidak mampu memberikannya nafkah.

Diriwayatkan dalam sebagian hadits dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

عَبْدُكَ يَقُوْلُ: أَطْعِمْنِي وَإِلاَّ فَبِعْنِي، وامْرَأَتُكَ تَقُوْلُ: أَطْعِمْنِي أَوْ طَلِّقْنِي.

"Hamba milikmu berkata, 'Berilah aku makan, jika tidak, maka juallah aku'. Istrimu berkata, 'Berilah aku makan, jika tidak thalaklah diriku'."[189]

Hadits ini dipahami dengan pemahaman sebagai berikut: Jika seorang tuan memberi makan kepada budaknya dengan makanan yang layak dan memenuhi hak-hak budaknya yang lain, kemudian sang budak

---

[189] HR. Al Bukhari (Pembahasan: Thalak, 9 /5355/*Fathul Bari*) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/252). Dari hadits Abu Hurairah ra.

meminta untuk dijual, maka sang tuan tidak wajib menjualnya dan tidak boleh dipaksa untuk menjualnya. Ketentuan yang demikian telah ditetapkan oleh Imam Ahmad.

Imam Abu Daud berkata: Ada yang bertanya kepada Abu Abdillah (Imam Ahmad) tentang seorang budak wanita yang meminta kepada tuannya untuk dijual, padahal sang tuan memberikannya baju dengan kualitas yang sama dengan baju yang dikenakan sang tuan, memberi makan budaknya dengan kualitas makanan yang sama dengan makanan yang dimakan sang tuan. Dia menjawab, "Jangan dijual, meski sang budak wanita sering meminta. Kecuali jika sang budak meminta untuk dinikahkan."

Menurut Imam Atha dan Imam Ishaq tentang seorang budak laki-laki yang diperlakukan dengan baik oleh tuannya, namun sang budak meminta kepada sang tuan untuk menjualnya, maka sang tuan tidak wajib menjualnya. Sebab hak kepemilikan sang budak ada di tangan sang tuan. Sang tuan bebas untuk menggunakan haknya. Dan sang tuan tidak boleh dipaksa untuk menjual budaknya, jika sang tuan tidak melakukan hal-hal yang memberikan madharat kepada sang budak. Kasusnya sama dengan seorang suami yang tidak boleh dipaksa untuk menthalak istrinya, jika sang suami telah melaksanakan kewajibannya dengan baik. Sama halnya dengan pemilik hewan yang tidak boleh dipaksa menjual hewan peliharaannya jika sang pemilik memperlakukannya dengan baik.

1411. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang tuan tidak wajib memberikan nafkah kepada budak mukatabnya –budak yang sedang mencicil kemerdekaan dirinya– kecuali jika budak tersebut tidak mampu."

Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama bahwa seorang tuan tidak wajib memberikan nafkah kepada budak mukatabnya. Sebab *al-kitabah* adalah sebuah akad transaksi yang mana sang pemilik perjanjian (sang budak) mewajibkan dirinya untuk mencari nafkah sendiri dan memanfaatkan potensi dirinya untuk kepentingan dirinya. Selain itu akad tersebut menjadikan sang tuan tidak memiliki hak untuk menggunakan sang budak; misalkan mempekerjakannya, menyewakannya, meminjamkannya, mengambil penghasilannya, dan tidak wajib membayar denda atas tindak perdata sang budak. Dengan demikian, maka kewajiban sang tuan untuk memberikan nafkah kepada sang budak menjadi gugur, sama seperti jika sang tuan menjual budaknya atau memerdekakannya.

Jika sang budak tidak mampu melakukan cicilan pelunasan dirinya untuk merdeka, maka sang budak kembali menjadi budak tulen. Dan hak dan kewajiban sang tuan yang semula telah gugur kembali lagi. Kasusnya sama dengan sang tuan menjual budak miliknya, kembali budak tersebut dibeli lagi oleh sang tuan.

1412. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata; (seorang tuan tidak boleh meminta kepada budak wanitanya untuk menyusui bayi orang lain, kecuali jika sang budak memiliki kelebihan air susu.).

Jika sang tuan meminta budak wanitanya untuk menyusui bayi orang lain dalam kondisi air susunya hanya cukup untuk bayinya, maka hukumnya tidak boleh. Sebab perintah yang demikian menimbulkan madharat untuk bayi sang budak. Kebutuhan tubuh sang bayi menjadi terpenuhi dan sang ibu memberikan susu yang tercipta untuk bayinya kepada orang lain, padahal bayi miliknya juga sangat memerlukan. Kasusnya sama dengan; jika sang tuan mengurangi jatah nafkah budaknya yang sudah dewasa.

Jika air susu yang dimiliki sang budak wanita melimpah dan kebutuhan asi bayinya tercukupi, maka sang tuan boleh melakukannya. sebab budak tersebut adalah miliknya dan kebutuhan sang bayi sudah tercukupi. Kasusnya sama dengan budak yang memiliki penghasilan dan setelah dikeluarkan untuk nafkah dirinya, masih ada lebihnya. Dalam kasus yang demikian, sang tuan boleh mengambil kelebihan penghasilan sang budak. Kasusnya sama dengan anak si budak wanita meninggal dunia, sementara air susu sang budak wanita masih banyak.

1413. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang budak digadaikan oleh tuannya, maka nafkah sang budak menjadi tanggung jawab tuannya."

Ketentuan yang demikian didasari oleh sabda Rasul ﷺ,

الرَّهْنُ مِنْ رَاهِنِهِ لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ وَنَفَقَتُهُ مِنْ غُرْمِهِ.

"Manfaat dan kerugian dari barang gadaian menjadi milik orang yang menggadaikannya dan nafkahnya menjadi tanggung jawab pemilik barang gadaian." Sebab barang gadaian adalah si pemilik dan manfaat yang lahir dari barang gadaian tersebut juga menjadi miliknya. Oleh karena itu, nafkahnya menjadi tanggung jawab pemiliknya, sama seperti barang tersebut tidak digadaikan. Permasalahan ini telah kami jelaskan dalam bab barang gadaian.

1414. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seorang budak melarikan diri dari tuannya, maka orang yang mengembalikan budak tersebut kepada tuannya

berhak menerima apa yang telah dia keluarkan untuk menafkahi sang budak."

Ketentuan yang demikian didasari oleh kaidah bahwa nafkah sang budak menjadi tanggung jawab tuannya. Orang yang mengembalikan budak yang kabur kepada tuannya telah melakukan apa yang sebenarnya menjadi kewajiban sang tuan; yaitu menafkahi sang budak. Oleh karena itu, orang tersebut berhak meminta ganti kepada sang tuan. Kasusnya sama dengan jika sang tuan mengizinkan seseorang untuk menafkahi budak miliknya.

Menurut Imam Asy-Syafi'i: Orang yang mengembalikan budak yang kabur tersebut kepada tuannya, tidak berhak meminta ganti atas apa yang telah dia keluarkan untuk menafkahi sang budak. Sebab apa yang dia berikan dilakukan dengan sukarela. Dia telah mengeluarkan sesuatu yang bukan merupakan kewajibannya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah orang yang mengembalikan budak tersebut telah melakukan kewajiban yang tidak dilakukan sang tuan, karena adanya udzur. Oleh karena itu, dia berhak meminta ganti. Kasusnya sama dengan hakim yang memberikan nafkah kepada seorang wanita karena suaminya tidak mau menafkahi. Berdasarkan riwayat yang lain, bisa saja dia tidak berhak meminta ganti, disamakan dengan orang yang menafkahi barang gadaian yang ada padanya, menafkahi titipan atau unta yang kabur.

Pasal: Seorang tuan berhak memberikan pendidikan kepada budak laki-laki atau budak perempuan miliknya, jika budak tersebut melakukan kesalahan dengan cara mencela sikap sang budak atau dengan memukul sang budak dengan pukulan yang ringan, sebagaimana sang tuan wajib memberikan pendidikan kepada anaknya, memberikan pendidikan kepada istrinya yang bersikap *nusyuz*.

Sang tuan tidak boleh memukul budaknya jika sang budak tidak bersalah, tidak boleh memukulnya dengan pukulan yang keras yang bersifat melukai, meskipun karena sang budak bersalah. Sang tuan tidak boleh menampar sang budak pada bagian wajah.

Diriwayatkan dari Ibnu Muqrin Al Muzani, dia berkata, "Aku melihat diriku yang ketujuh dari tujuh orang. Kami tidak memiliki pembantu kecuali hanya satu orang. Kemudian salah seorang diantara kami menampar wajah pembantu wanita. Kemudian Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk memerdekakannya, maka kamipun memerdekakan perempuan tersebut."[190]

Diriwayatkan dari Abu Mas'ud ﷺ, dia berkata: Ketika aku memukul budak laki-laki milikku, tiba-tiba di belakangku ada seorang laki-laki yang berkata, "Ketahuilah wahai Abu Mas'ud, ketahuilah wahai Abu Mas'ud." Kemudian aku menoleh dan ternyata orang itu adalah Rasulullah ﷺ. Kemudian beliau bersabda,

اعْلَمْ أَبَا مَسْعُوْدٍ أَنَّ اللهَ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَى هَذَا الْغُلاَمِ.

"Ketahuilah wahai Abu mas'ud, sesungguhnya Allah ﷻ telah memberikan kekuasaan kepadamu atas dirimu budak tersebut."[191]

Pasal: Barangsiapa yang memiliki hewan piaraan, maka dia wajib mengurusnya, memberinya makan dan menyediakan makanan serta menyediakan orang yang mengurusnya.

---

[190] HR. Muslim (Pembahasan: Sumpah, 3/31/1279); Abu Daud dalam *Sunan*-nya (4/5167); At-Tirmidzi (4/1542) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/447).

[191] HR. Muslim dalam (Pembahasan: Sumpah, 3/35/1881); Abu Daud (4/5159); At-Tirmidzi (4/1948) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/120).

Hal yang demikian didasari oleh sebuah riwayat dari Ibnu umar ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ pernah bersabda,

عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوْعًا فَلاَ هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلاَ ارْسَلَتْهَا تَأْكُلُ مِن خِشَاشِ الأَرْضِ.

"Sesungguhnya pada Hari Kiamat nanti ada seorang wanita yang disiksa karena menyekap kucing yang dimilikinya. Kucing tersebut mati karena kelaparan. Sang wanita tidak memberinya makan dan juga tidak melepaskan kucing tersebut untuk mencari makan sendiri dari sisa-sisa makanan atau binatang kecil yang dapat dia makan." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[192]

Jika pemilik hewan peliharaan tidak mau memberi makan hewan peliharaannya, maka dia dipaksa untuk memberinya makan. Jika dia tetap tidak mau, atau tidak mampu memberinya makan, maka hewan tersebut harus dijual atau disembelih jika hewan tersebut termasuk hewan yang boleh dimakan dagingnya.

Menurut Imam Abu Hanifah: Sang penguasa (pemerintah) tidak boleh memaksanya. Kewajiban pemerintah hanya memerintahkan, sebagaimana kewajibannya melakukan *amr ma'ruf nahi munkar*. Sebab seekor hewan tidak memiliki hak dalam kacamata hukum. Bukankah seekor hewan tidak dapat memperkarakan ketidakadilan yang dialaminya. Oleh karena itu, statusnya sama dengan pepohonan dan tanaman.

---

[192] HR. Al Bukhari (Pembahasan: Para nabi, 6/3318/*Fathul Bari*, pembahasan: Berbakti dan menyambung silaturrahmi, 4/133/2022).

Dalil kami dalam masalah ini adalah bahwa sang pemilik hewan pemeliharaan memiliki kewajiban untuk memberi makan hewan miliknya. Jika dia tidak mau, maka pemerintah boleh memaksa sang pemilik hewan tersebut melaksanakan kewajibannya. Kasusnya sama dengan kewajiban menafkahi budak yang dimilikinya. Jika pemilik hewan peliharaan tidak mau memberi makan hewan peliharaannya dan tidak mau menjualnya, maka pemerintah boleh memaksa menjual hewan tersebut. Kasusnya sama dengan budak yang minta dijual ketika sang tuan tidak mampu menafkahinya. Kasusnya sama dengan seorang hakim yang berhak menjatuhkan thalak untuk seorang wanita jika suaminya tidak mampu menafkahinya. Meskipun hewan tersebut bersifat merusak dan tidak bisa diambil manfaatnya.

Jika hewan peliharaan tersebut termasuk hewan yang boleh dimakan, maka sang pemilik diberikan dua pilihan, yaitu hewan tersebut disembelih atau dijual. Jika hewan tersebut (termasuk jenis hewan yang) tidak boleh dimakan, maka sang pemilik dipaksa untuk memberi makan hewan peliharaannya, sama seperti budak yang sedang sakit sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Seekor hewan peliharaan tidak boleh dipekerjakan melebihi batas kemampuannya, misalkan ditaruh diatas badannya barang-barang yang sangat berat. Sebab perlakuan terhadap hewan sama dengan perlakuan terhadap sang budak milik sang tuan. Rasulullah ﷺ melarang mempekerjakan seorang budak melebihi batas kemampuannya.[193] Perlakuan yang demikian, -mempekerjakan hewan diluar batas kemampuannya– sama dengan menyiksa hewan dan memberikan madharat kepada hewan tersebut. Perilaku yang demikian dilarang dalam Islam.

Jika hewan peliharaan milik sang tuan dari jenis hewan yang diambil susunya, maka jika hewan tersebut memiliki anak, susu hewan

---

[193] Hadits ini telah ditakhrij.

tersebut hanya boleh diambil setelah kebutuhan susu anaknya terpenuhi. Sebab memenuhi kebutuhan anak hewan tersebut adalah kewajiban sang tuan dan susu sang ibu diciptakan untuk sang anak, sama dengan anak seorang budak wanita yang kebutuhannya menjadi tanggung jawab sang tuan.